د. محمد عمارة

تيارات الفكر الإسلامى

الشيعة - الخوارج - المرجئة - الزيدية - السلفية - الأشعرية
المعتزلة - المهدية - السنوسية - الجامعة الإسلامية - الوهابية

دار الشروق

تيارات الفكر الإسلامي

تاريخ هذه الأمة ليس فقط سياسة الخلفاء والسلاطين. فالفكر الذي أبدع الحضارة هو أعظم إنجازات الإسلام والمسلمين، بل إنه هو صانع السياسة والخلفاء والسلاطين!

ولن ندرك حقيقة تاريخنا الحضاري إلا إذا أدركنا حقيقة التيارات والمدارس والمذاهب الفكرية التي صنعته والتي تصارعت فيه. بل إننا لن ندرك تيارات الصحوة الإسلامية المعاصرة إلا بإدراك جذورها في هذا التاريخ. فمن «الخوارج» إلى تيار «الجامعة الإسلامية» الحديث، وعبر «المرجئة» و«المعتزلة» و«الزيدية» و«السلفية» و«الأشعرية» و«الشيعة» و«الوهابية» و«السنوسية» و«المهدية».. الخ.

يقدم هذا الكتاب خريطة التيارات الفكرية التي صنعت حضارة الإسلام، محددا فيها طاقات التقدم وقيود التخلف والجمود. إنه نافذة للوعي بالتاريخ، وسبيل لاستشراف المستقبل الإسلامي المنشود.



دار الشروق
www.shorouk.com

تيارات الفكر الإسلامى

الطبعة الأولى ١٩٩١
الطبعة الرابعة ٢٠١١

رقم الإيداع ١٨٣١/ ١٩٩١
ISBN 977-09-0035-4

٨ شارع سيبويه المصرى
مدينة نصر ـ القاهرة ـ مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
فاكس: ٢٤٠٣٧٥٦٧(٢٠٢)+
email: dar@shorouk. com
www. shorouk. com

د. محمد عمارة

تيارات الفكر الإسلامى

دار الشروق

المحتويات

تقديــم

لأمتنا العربية الإسلامية تراث حضارى غنى وعريق. . وهذا التراث، ورغم ما اعترى مسيرته من جمود وتوقف وانحطاط، إلا أنه قد ظل تيارا ساريا فى عقل الأمة وضميرها ووجدانها ـ فلم يصبح مجرد «تاريخ» ـ فتواصلت مسيرتها الحضارية، كما تواصلت حلقات مسيرتها التاريخية، واستعصت، بذلك، على محاولات الاحتواء الحضارى والسحق القومى التى تحداها بها أعداء كثيرون، على امتداد تاريخها الطويل! . .

ولقد تأكدت هذه الحقيقة، أكثر وأكثر، عندما تلمست أمتنا الطريق إلى اليقظة والنهضة والتنوير والإحياء، فى القرن التاسع عشر، بعد قرون من الجمود والانحطاط عاشتها تحت سلطان المماليك وتسلط العثمانيين. . فكانت أبرز مدارس اليقظة وأكثرها أصالة وتأثيرا هى تلك التى أخذت تبنى الحاضر وتتصور المستقبل امتدادا متطورا لأكثر الصفحات إشراقا وتقدما وعقلانية فى تراثنا الحضارى العريق. . بينما ظلت مدارس «التقليد» و«النقل» و«التغريب» مجرد «هوامش»، لعبت دور «المثير» و«المنبه» و«الحافز»، لكنها لم تحصل على شرف «الانتماء» إلى «الكيان العقلى» الذى يمثل القسمات الأصيلة والمميزة لأمتنا وحضارتنا عن غيرهما من الأمم والحضارات! . .

ومرة أخرى، تتأكد هذه الحقيقة اليوم. . فبعد انحسار المد الاستعمارى التقليدى عن أغلب أوطان العرب والمسلمين، عادت الأمة، بالفطرة السليمة، وببداهة هذه الفطرة التى فطر الله الناس عليها، وهى تبحث عن ذاتها وهويتها، عادت إلى تراثها الحضارى الغنى والعميق والعريق، ورأت فى إسلامها طوق نجاتها من تحديات السحق والاحتواء! . .



لكن هذه العودة إلى استلهام التراث الحضارى، والنزوع إلى الاحتماء «بالإسلام الحضارى» ـ وهو رسالة أمتنا الخالدة، على اختلاف شرائع أبنائها الدينية ـ يتخذ اليوم

صورا وأشكالا تتعدد بتعدد المدارس والتيارات التى تنطلق من التراث وتحتمى به، وترفع له الأعلام والرايات. .

* فالبعض يدعو ـ مخلصا ـ إلى صب الحاضر والمستقبل فى قوالب الماضى، التى صنعها «السلف»، ظانا أن هذه «القوالب» هى «الدين»، الثابت، الحاكم، المنزل من عند الله! . .

* والبعض يرى أن «السلف الصالح» لأمتنا هم «سلف» عصورها المظلمة، يوم تراجعت ملكتها عن الخلق والإضافة والإبداع، واكتفت بتقديس النصوص، فقنعت بأن نسجت حول «متونها» «الشروح» و«الحواشى» و«الهوامش» و«التعليقات»! . . وأغلقت باب الاجتهاد؛ لأن الأولين لم يدعوا للآخرين شيئا ذا بال! . .

* على حين يرى البعض أن عزة هذه الأمة ومنعتها، وازدهارها الحضارى وقوتها القاهرة لم تتحقق إلا بعطاء «عقلها» وإبداع «عقلانيتها»، عندما اتخذت لنفسها مكانا وسطا، ونهجا متوسطا، هو العدل الذى رفض التطرف ونأى عن المغالاة والانحراف.

* فـ «**عقلانيتها**» لم ترفض «الوحى» ولم تتنكر «للنص المأثور» ـ كما كان الحال فى عقلانية اليونان ـ وأيضا فهى لم تقف «لتتعبد» «بالنص المأثور»، وإنما وازنت بين «العقل» و« النقل»، ووفقت بين «الحكمة» و«الشريعة»، وحكّمت العقل ولجأت إلى التأويل عندما لاح التعارض بين ظواهر النصوص وبين براهين العقول. . فتدينت عندها الفلسفة، كما تفلسف عندها الدين؟! . .

* و« **عروبتها**»: قد رفضت «**الشعوبية**»، التى أنكرت على العرب دورهم الرائد والقائد فى «الدولة»، بل وفى «الدين»، ومن ثم فى إيقاظ المحيط الإسلامى الكبير وقيادته إلى التجديد والنهضة. . وهى قد رفضت، كذلك، «عصبية العرب الجاهلية»، تلك التى أرادت تأسيس «العروبة» على «العرق والجنس والاستعلاء». . وبذلك اتخذت للعروبة نهجا وسطا، أسسها على «الحضارة والثقافة» المشتركة، وجعل الولاء لها والانتماء إليها والاعتزاز بها معياراً جديدا لمن هو العربى؟ . . بصرف النظر عن الأصول العرقية القديمة، وعن الانتماءات الحضارية السابقة على بزوغ نجم الكيان القومى العربى الإسلامى الجديد والوليد. .

* **ومذهبها فى «طبيعة السلطة»: لم ينحرف بها نحو «الكهانة »، التى تجعل**

«الدين» و«الدولة» أمرا واحـدا.. ولا نحو «العلمانية»، التى «تفـصل» وتقطع ما بين «الدين» و«الـدولة» من عـلائق وصـلات.. «فـمـيـزت» بين «الديـن» وبين «الـدولة»، بين «الثـوابت والكليـات» وبين «المتــغـيــرات والنظم والنظريات والقوانين». . وأبصرت المجال واسعا للعقل والتجربة، يبدعان نظم الدولة المدنية، فى إطار كليات الدين وثوابت الشريعة والوصايا والمثل العليا المنزلة من السماء! . .

* * *

وهذا التعدد فى المواقع، والتمايز فى التصورات، اللذان نشهدهما فى ميدان الداعين إلى أن تستلهم أمتنا تراثها الدينى والحضارى، نراهمـا أيضـا ـ وبجلاء ووضـوح ـ فى صفحات التراث! . .

فلكل مدرسة من مدارسنا الإسـلامـيـة المعاصرة «سلف» تراه، وحده، «السلف الصالح»! . .

ولكـل تيار من تياراتنا الفكرية الإسلامية المعاصرة منطلق قـابع فى صـفـحـات التراث! . .

وهذه الحقيقة، التى تستعصى على الإنكار، **تجعل فهم التيارات الإسلامية الحاضرة مستحيلا إذا نحن افتقدنا الوعى بتيارات الفكر الإسلامى، التى تكون المعالم الرئيسية والبـارزة لتـراثنا الحـضارى، والتـى تمثل الخلفـية الموجهـة والحاكـمة لعـقل الأمـة ووجدانها..**

كما أن الوعى بتيارات فكرنا التراثى، فى ضوء المسيرة التاريخية لأمتنا، يبرز لنا:

*** أى هذه التـيارات كـان المعبـر عن شخـصيـة الأمة، المجسد لآمـالها فى القـوة والتقدم؟..**

*** وأى هذه التيارات كان «القيد» الذى أبطأ بخطو الأمة، حتى أوقعها فى مهاوى الجمود والانحطاط؟**

*** وأى هذه التـيارات مـثل «الكهـانة» ـ الغـريبة عن روح الإسـلام «العـقلانيـة ـ الواقعية» ـ فى الفكر السياسى وطبيعة السلطة العليا فى الدولة؟..**

فالحديث عن تيارات الفكر الإسلامى، فى تراثنا، هو حديث عن واقعنا الفكرى الراهن؟!.. والوعى بحقيقة تيارات الأمس ـ وهى لا تزال فاعلة وحاكمة ـ هو إسهام جاد وضرورى فى تصحيح مسارنا وترشيد مسيرتنا نحو الغد، الذى نريده أكثر إشراقا من اليوم.. ونحو المستقبل، الذى نريده أخف قيودا، وأكثر أمنا ورخاء..!..

وتلك هى المهمة التى تنهض بها صفحات هذا الكتاب..

وعلى الله قصد السبيل.. فهو ولى التوفيق،

القاهرة ـ ٨ ديسمبر سنة ١٩٨١م.

دكتور
محمد عمارة

الخــوارجُ

قبل سنة ٣٧ هـ [سنة ٦٥٧م] ـ وهو العام الذى شهد نشأة فرقة «الخوارج» ـ كانت الصراعات والانقسامات التى طرأت فى ساحة حياة الجماعة الإسلامية ذات طابع سياسى، وقفت خلفها وأثمرتها عوامل اجتماعية وقبلية وإقليمية، ووقفت عند حدود الطابع السياسى، دون أن تضفى على مبادئها وأهدافها ثيابا أو طابعا أو صبغة دينية، نابعة من عقائد الإسلام، كدين. .

فلم يزعم الذين اختلفوا على خلافة أبى بكر الصديق [٥١ ق. هـ ـ ١٣ هـ ٥٧٣ ـ ٦٣٤م] ولا الذين اصطرعوا حول تصرفات عثمان بن عفان [٤٧ق. هـ ـ ٣٥ هـ ٥٧٧ ـ ٦٥٦م] أن واحدا من فرقاء هذا الصراع والخلاف قد مرق عن الدين، أو أن الإسلام، كدين قد أصبح وقفا على موقف فريق دون فريق. . كان خلافا سياسيا أو اجتماعيا، تسهم فى تغذيته عوامل قبلية أو إقليمية، ويقوم بين أبناء الدين الواحد، وأهل القبلة الواحدة، دون أن يزعم طرف من أطرافه أن له صبغة من الدين. .

أما الخوارج، فلقد كان انشقاقهم على عهد خلافة على بن أبى طالب [٢٣ ق. هـ ـ ٤٠ هـ ٦٠٠ ـ ٦٦١] سنة ٣٧ هـ. . . وإبان صراعه ـ ضد معاوية بن أبى سفيان [٢٠ ق. هـ ـ ٦٠ هـ ٦٠٣ ـ ٦٨٠ م] وأنصاره، نقطة تحول فى الماهية والطبيعة التى أضفيت على الصراعات التى حفلت بها حياة العرب المسلمين. . فهم لم يقفوا بخلافهم مع خصومهم عند الحدود السياسية، بل أضفوا عليه طابعا من الدين، وذلك عندما زعموا أنهم هم المؤمنون، وأن من عداهم قد مرق من الدين مروق السهم من قوسه! . . وزادت الطامة وعمت البلية عندما استخدم خصومهم ذات السلاح، فأصبحت سائر فرق الإسلام، تقريبا، تضفى على مبادئها السياسية وآرائها الفكرية والاجتماعية صبغة من الدين وعقائده، انسياقا مع تيار سلطان العقيدة الدينية الجارفة، حينا، وتملقا للعامة، واستجلابا لتأييدها فى أغلب الأحايين، فانطبعت خلافات الساحة الإسلامية بالطابع الدينى عندما

انتقل الجميع بما هو «سياسى» إلى ساحة ما هو «دين»! . . وهذا الغلو والانحراف الذى نشأ مع نشأة فرقة الخوارج ما زال يعانى منه العقل العربى المسلم ويجاهد ضده حتى الآن! . .

ولعل قسوة الصراع، الذى انشق الخوارج أثناءه، ووضوح مخاطر خصومهم ـ وخاصة بنى أمية ودولتهم ـ على قيم الدين ومثله العليا، لعل ذلك أن يكون واحدا من أسباب اختلاط «الخطأ» عندهم «بالكفر»، وما هو «سياسة» بما هو «دين»! . .

ثم . . إن النشأة الأولى لفرقة الخوارج قد حدثت على يد كوكبة من «القراء»، أى حفظة القرآن، الذين أضافوا إلى حفظه زهدا وورعا وتنسكا . . وهؤلاء «القراء» كانوا «علماء» الأمة، قبل أن تعرف الحياة الفكرية «الفقه» و«الفقهاء» . . كان «القراء» «حفظة» للقرآن، لم يبلغ بهم العلم، بعد، إلى المدى الذى يجعلهم يغوصون إلى ما وراء ظواهر الآيات . . وتلك سلبية لا بد أن تقعد بأهلها عن القدرة على السباحة فى بحر السياسة والسياسيين!

إن قدرات هؤلاء «القراء» على التقييم الأدق للصراعات السياسية، وخاصة صراع على ابن أبى طالب وأهل العراق ضد معاوية بن أبى سفيان وأهل الشام . . تجعل المرء يتأمل رأى ابن خلدون فى علاقة العلماء بالسياسة ومشكلاتها . . . فلقد عقد فيلسوف التاريخ والحضارة والاجتماع، فى [المقدمة]، فصلا جعل عنوانه: [فصل فى أن العلماء من البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها] ؟! . . تحدث فيه عن «مثالية» العلماء عندما ينطلقون من «الكليات» و«المجردات» «الذهنية» فيحكمون بها على الواقع، أو يتصورونه وفقا لها، على حين يتميز أهل «السياسة» ـ حتى لو كانوا بسطاء فى العلم ـ بالانطلاق من «الواقع» إلى «الفكر» والتصورات! . . وبعبارة ابن خلدون، فإن السبب فى كون العلماء، عموما، هم أبعد الناس عن السياسة، ومذاهبها هو **«أنهم معتادون النظر الفكرى والغوص على المعانى وانتزاعها ـ [أى فصلها] ـ من المحسوسات، وتجريدها فى الذهن أموراً كلية عامة.. ويطبقون الكلى على الخارجيات.. ويتفرع [عندهم] ما فى الخارج عما فى الذهن.. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما فى الخارج ـ [أى الواقع الخارجى عن الذهن] ـ وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافى الكلى الذى يحاول تطبيقه عليها..»!!.. أما أهل السياسة، من أوساط الناس وأهل الكياسة، فإنهم يقتصرون «لكل مادة على حكمها، وفى كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يتعدى الحكم بقياس ولا تعميم..»**[1].

لقد كان «القراء» فى مجموعهم، من التابعين، لا من الصحابة، وكان فيهم زهد وورع ونسك، وهم قد هزهم من الأعماق ذلك الانقسام الذى أصاب أمة الإسلام، وما أدى إليه من سفك الدماء فى «صفين»، حتى لقد تهدد الفناء أهل الشام وأهل العراق! . . ثم نظروا فى الآية الكريمة ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [الحجرات: ٩] . . نظروا فيها، على ضوء الصراع، «بالضمير الدينى» وليس «بالعقل السياسى»، فكان الغلو الذى دفعهم إليه الإخلاص الشديد؟! . .

النشأة الأولى

كانت الطلائع الأولى التى كوَّنت فرقة الخوارج مكوّنة، فى أغلبيتها - كما أشرنا - من «القراء». . وكانت تغلب على جمهورهم «بداوة الأعراب» (٢)، الذين لا جلد لهم على «فقه» أساليب الصراعات السياسية ومنعرجاتها، ولا طاقة لهم بأن يروا استئثار قريش بالسلطة وامتيازاتها، بعد أن سوى الإسلام بين الناس، ووصف رسوله عصبية الجاهلية بأنها «منتنة»! . . .

وكان للقراء، الذين بدأت بهم فرقة الخوارج، دور ملحوظ فى أحداث الثورة التى شبت ضد حكم عثمان بن عفان بسبب الأحداث التى وقعت منه ومن أعوانه، وخاصة بنى قرابته الأمويين، فى السنوات الست الأخيرة من حكمه. . وكان تشخيص الثوار، الذى برروا به «الخروج» عن طاعة الخليفة، هو أنه قد ضعف عن أن يحكم كما كان يحكم أبو بكر الصدّيق وعمر بن الخطاب [٤٠ ق. هـ - ٢٣ هـ ٥٨٤ - ٦٤٤ م]، وكما كان يحكم هو فى الشطر الأول من خلافته. . والضعف. . أو الفسق. . أو الجور. . أسباب ثلاثة استقر الفكر السياسى الإسلامى الثورى على اعتمادها أسبابا تبرر - بل وتوجب - الثورة و«الخروج» على من يتصف بها أو يقترفها ويقارفها من الحكام.

وبعد مقتل عثمان كان هؤلاء «القراء» من أكثر أنصار على بن أبى طالب - الخليفة الجديد - حماسا لملاقاة خصومه، واستئصال شأفة القوى التى تريد مناوأة الخليفة الذى اختاره الثوار، وبايعه جمهور المسلمين. . . سواء أكان هؤلاء الخصوم هم: طلحة بن عبيد الله [٢٨ ق. هـ - ٣٦ هـ ٥٩٦ - ٦٥٦ م] والزبير بن العوام [٢٨ ق. هـ - ٣٦ هـ

٥٩٦ ـ ٦٥٦] وعائشة، أم المؤمنين [٩ ق. هـ ـ ٥٨ هـ ٦١٣ ـ ٦٧٨ م] ـ [أصحاب الجمل] ـ أم كانوا من بنى أمية وأنصارهم من أشراف قريش وجند أهل الشام.

وأثناء أحداث الصراع الذى دار بين على وبين معاوية على أرض «صفين»، لم يكن يخالج هؤلاء «القراء» أى شك فى أنهم على الحق.. فعلىّ هو أمير المؤمنين، الذى بايعه الجمهور، وهو الذى نهض فقرر إزالة الأسباب التى ثار الناس لها على عثمان، فى السياسة، أو الإدارة، أو الاقتصاد.. ومن ثم فإن معاوية وأصحابه لا يمكن إلا أن يكونوا «بغاة» «بغوا» على غيرهم من المؤمنين، و«حكم» القرآن فى هؤلاء «البغاة» قد سلف وتقرر: ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [الحجرات: ٩].

ولكن هذا الوضوح الفكرى لم يكن العامل الحاسم الذى يحرك خطوات قوم آخرين ويسل سيوفهم لقتال البغاة.. لقد كان حاسما لدى هؤلاء «القراء»، ولكنه لم يكن كذلك عند أنصار علىّ من «أشراف» العراق، أولئك الذين مالوا مع الدنيا إلى صفوف معاوية، وعبّرت عن ازدواجية موقفهم تلك العبارة الشهيرة الساخرة التى أنبأتنا بأنهم: كانوا يصلون خلف علىّ، ويأكلون على مائدة معاوية؟! لأن الصلاة خلف على أسلم، والطعام على مائدة معاوية أدسم!..

ولما تخاذل هؤلاء «الأشراف» عن القتال أدرك علىّ بعين السياسى والمحارب، تناقص فرص النصر أمامه.. ولم يكن «القراء» ـ كما هى العادة غالبا ـ من ذوى النظر السياسى البعيد، الذى يسبر الغور، بل لقد قلل إيمانهم الشديد «بالمثل»، وحماسهم الجارف «للقيم»، وانخراطهم الأشد فى «النسك»، قلل من ملكة السياسة وحذق الساسة.. فكان أن رفضوا ما قبل به علىّ من «التحكيم» بينه وبين معاوية فى النزاع، ومن كان منهم قد قبله فى البداية، عد هذا القبول ذنبا، فتاب منه إلى الله!... لقد كان علىّ يرى ضرورات السياسة والحرب، أما هم فلم يروا سوى أن القرآن ـ كتاب الله ـ قد «حكم» فى أمر هؤلاء «البغاة»، ومن ثم فلا يجوز «تحكيم» الرجال فيما «حكم» فيه الله!.. فصاحوا فى جنبات معسكر علىّ «بصفين» صيحتهم الشهيرة: «لا حكم إلا لله!..» فعرفوا [بالمحكّمة]، منذ رفضهم لقرار «التحكيم» فى شهر صفر سنة ٣٧ هـ..

أما علىّ فلقد علّق على عبارتهم هذه، قائلا: «إنها كلمة حق يراد بها باطل!».. ذلك

أن الرجال ـ وخاصة فى شئون السياسة والدنيا ـ هم الذين يتولون التفكير والتدبير والتطبيق لما بين دفتى المصحف من «أحكام»! . . لقد دعا القراء عليّا لقبول «التحكيم»؛ لأن **عمرو بن العاص** رفع «القرآن» على أسنة الرماح! . . ثم دعوه إلى رفض «التحكيم»؛ لأن آية من آيات «القرآن» قد حكمت فى موضوع «التحكيم». . وغابت عنهم «السياسة» فى الرفض والقبول!! . .

وبعد أن اجتمع الحكماء ـ **أبو موسى الأشعرى، وعمرو بن العاص** ـ فى رمضان من نفس العام، وأسفر التحكيم ـ كما هو المشهور ـ عن إضعاف «شرعية» علىّ، وتعزيز «بغى» **معاوية**، ازداد [**المُحكِّمة**] يقينا بسلامة موقفهم، وبخطأ موقف علىّ، فذهبوا إليه يطلبون:

* رفض الاعتراف «بالتحكيم» ونتائجه، والتحلل من شروطه واتفاقاته حوله . .

* والنهوض لقتال معاوية ومن معه . .

وقالوا له: «اتق الله، فإنك قد أعطيت العهد وأخذته منا لنفنين أنفسنا، أو لنفنين عدونا، أو يفىء إلى أمر الله. وإنا نراك قد ركنت إلى أمر فيه الفرقة والمعصية لله والذل فى الدنيا، فانهض بنا إلى عدونا فلنحاكمه إلى الله بسيوفنا حتى يحكم الله بيننا وبينهم، وهو خير الحاكمين، لا حكومة الناس!». .

وكان من هؤلاء [المُحَكِّمة] نفر قد سبق له القبول بمبدأ «التحكيم» ـ فرارا من عذاب «الضمير» لمأساة انقسام المسلمين ودمائهم الجارية أنهارا «بصفين»! ـ ويومئذ كان علىّ يجادل فى قبول «التحكيم»، ويتخوف من نتائجه، ويجتهد لدفعه؟! . . فلما عاتبهم على سابق موقفهم، لم يجدوا غضاضة فى نقد موقفهم السابق، وإعلان توبتهم من ذنبهم ذاك، وطلبوا إلى علىّ أن يصنع صنيعهم، قائلين له: «إنه قد كانت منا خطيئة وزلة حين رضينا بالحكمين، وقد تبنا إلى ربنا ورجعنا عن ذلك، فارجع كما رجعنا، وإلا فنحن منك براء!».

ولكن علىّ بن أبى طالب: رجل الدولة. . وعلى بن أبى طالب: الرجل الربانى، الذى كان يمثل بتقواه ضمير الجماعة المؤمنة ومُثل الدين الجديد. . لم ير لنفسه سبيلا كى ينقض أمرا قد أبرمه، فرفض الرجوع عن عهد التحكيم، ومن ثم رفض الإقرار بأنه قد أذنب. . . وقال لهم: «ويحكم! . . . أبعد الرضا والعهد والميثاق أرجع؟! . . أبعد أن كتبناه ننقضه؟! . . إن هذا لا يحل! . .». . وزكى «الأشراف» موقفه، فقالوا له، بلسان

محرز بن جريش بن ضليع: «يا أمير المؤمنين، وما إلى الرجوع عن هذا الكتاب سبيل، فوالله إنى لأخاف أن يورثنا هذا الرجوع ذلا!»(٣).

وعند ذلك استحكم الشقاق والانشقاق فى معسكر علىّ، ووضح الاستقطاب عندما أعلنت [المُحكِّمة] عليّا بانشقاقها عليه وعلى معاوية، معا، وقالوا له بلسان **الخريت بن راشد الناجى** [٣٩ هـ ٦٦٠ م]: «لا والله، لا أطيع أمرك، ولا أصلى خلفك، وإنى غدا لمفارقك.. لأنك «حكمت» فى الكتاب، وضعفت عن الحق! إذ جد الجد، وركنت إلى القوم الذين ظلموا أنفسهم، فأنا عليك راد، وعليهم ناقم، ولكم جميعا مباين!»(٤).

لقد انتقل بالخلاف السياسى إلى مستوى الخلاف الدينى، وبدلا من أن يراه فى إطار «الخطأ» وضعه فى إطار «الخطيئة»، فلم يكتف بالمعارضة السياسية، وإنما أعلن رفضه للصلاة خلف علىّ؟!..

وبعد أن كان المسلمون فريقين: أهل العراق، يقودهم علىّ.. وأهل الشام، يقودهم **معاوية**.. ظهر الفريق الثالث، وهم **[المُحكِّمة]**، الذين اختاروا لهم أميرا من «الأزد» - وليس من قريش - هو الصحابى الصالح **عبد الله بن وهب الراسبى** [٣٨ هـ ٦٥٨م].. ذلك القارئ «الناسك»، الذى بلغ به نسكه إلى الحد الذى جعل ركبتاه كركبتى الجمل، خشونة من أثر السجود، فكان يوصف ويعرف «بذى الثفنات»(٥)!..

كانت تلك هى النشأة الأولى لفرقة **الخوارج** أولى الفرق فى حياة العرب المسلمين...

والتسمية

كثيرا ما يسمى الخوارج أنفسهم: «المؤمنون»، أو «جماعة المؤمنين»، أو «الجماعة المؤمنة»... أما الأسماء الأخرى التى غلبت عليهم واشتهروا بها، فإن أغلبها قد أطلقها عليهم خصومهم الفكريون والسياسيون، فلما أن شاعت، وعرفوا بها، قبلوها، وقدموا لها التفسيرات والتخريجات التى تجعلها أدخل فى باب المدح وأبعد عن باب القدح والهجاء!..

فخصومهم هم الذين سموهم [الخوارج]، لخروجهم - فى رأيهم - على أئمة الحق والعدل.. ولثورتهم المستمرة - و«الخروج» يعنى «الثورة» فى العرف اللغوى - فلما شاع هذا الاسم قبلوه، وقالوا إن خروجهم إنما هو على أئمة الجور والفسق والضعف، ومن ثم

فإنه هو الموقف الإسلامى الوحيد الذى يرضاه الإسلام . . وقالوا : إن الخروج عن الدين مروق، يسمى أصحابه : المارقة، والمارقون . . أما الخروج إلى الدين فإن أصحابه هم الذين يسمون بالخوارج والخارجة ؛ لأن خروجهم هو إلى الجهاد فى سبيل الله، والله سبحانه يقول : ﴿ **وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً** ﴾ [التوبة : ٤٦].

ولقد غدا هذا الاسم ـ [الخوارج] ـ أكثر الأسماء شيوعا على هذه الفرقة فى تراث العرب والمسلمين . .

* **فقطرى بن الفجاءة المازنى** [٧٨ هـ ٦٩٧م] ـ وهو أحد أئمتهم ـ يكتب إلى **أبى خالد القنانى** ـ وهو منهم ـ يلومه على «قعوده» عن «الخروج »، فيقول :

أبا خالد انفر فلست بخالد ... وما جعل الرحمن عذرا لقاعد
أتزعم أن الخارجى على الهدى ... وأنت مقيم بين لص وجاحد؟!..

* وشاعرهم **عيسى بن فاتك**، يتحدث عن انتصار **أبى بلال مرداس بن جدير الربعى الحنظلى** [٦١ هـ ٦٨٠ م]، بأربعين من رجالهم، على جيش أموى تعداده ألفان، بموقعة «آسك»، فيقول :

أألفا مؤمن فيما زعمتم ... ويهزمهم بآسك أربعونا؟!
كذبتم، ليس ذاك كما زعمتم ... ولكن الخوارج مؤمنونا!..

* وعندما قتل الأمويون أبا بلال هذا وجماعته، وهم يصلون، قال شاعر الخوارج **عمران بن حطان** :

لقد زاد الحياة إلىّ بغضًا ... وحبا فى الخروج أبو بلال
أحاذر أن أموت على فراشى ... وأرجو الموت تحت ذرى العوالى
ولو أنى علمت بأن حتفى ... كحتف أبى بلال لم أبال
فمن يك همه الدنيا فإنى ... لها، والله رب البيت، قالى![٦]..

كذلك أطلق عليهم خصومهم أسماء بعض المواقع التى حاربوهم فيها . . فقالوا، مثلا : «**أهل النهروان**» . . أو «**الحرورية**» . . و«**الحروريين**» . . إلخ . . إلخ . .

* وقال الشاعر الأموى **القعقاع بن عطية الباهلى**، يتحدث عن قتاله إياهم :

أقـــاتـلـهـم ولـيـس عـلـى بعـث　　نشــــاطا لـيـس هذا بـالـنـشـــاط

أكـرّ عـلـى الحـروريين مـــهـــرى　　لأحـمـلـهـم على وضـح الصــراطِ

كما سموا هم أنفسهم: «الشراة»؛ لأنهم باعوا أرواحهم فى الدنيا، واشتروا النعيم فى الآخرة.. والواحد من هذا الجمع: «شَار».. واستشهدوا بقول الله ـ سبحانه ـ: ﴿ فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ ﴾ [النساء: ٧٤].. وقوله: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢٠٧].. وقوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ﴾ [التوبة: ١١١].

* وقال شاعرهم: الوليد بن طريف:

أنا الـولـيــد بن طريـف الشـــارى　　جــوركـم أخــرجنـى من دارى!..

وقال عمران بن حطان:

إنـى أدين بمـا دان الـشـــــراة بـه　　يوم النخيلة عند الجوسق الحزب

ووصف شاعر من مراد زحفهم على عدوهم، فقال:

الـلـيـل لـيـل فـــيـــه ويل ويـل　　وســال بالـقـوم الشـراة الـسـيل

إن جاز للأعداء فينا قول!

أما خصمهم: الشاعر صالح بن مخراق، فيقول:

إنـى لمـذك لـلـشـــــراة نـارهـا　　ومـــــانـع ممن أتـاهـا دارهـا

وغاسل بالطعن عنى عارها!(٧)

ولم ينس خصومهم أن يجتهدوا كى يحرموهم ما فى هذا الاسم من شرف وميزة، فقالوا: إن «الشارى» هنا يعنى: شديد الإلحاح... فهو مشتق من الرجل إذا ألح.. وهم شديدو الإلحاح على ما يطلبون!... أو معناه الذى يستشرى بالشر!..... فلقد كانت التسميات والأسماء ـ هى الأخرى ـ أسلحة فى الصراع!.. وحتى بعد أن استقرت وغلبت على أصحابها ظلت التفسيرات لها والتخريجات لمعانيها تبحث عن السبل التى تجعلها فاعلة ومؤثرة فى هذا الصراع!...

والمبادئ العامة

تبلورت «مقالات» **الخوارج** وتحددت الأصول العامة لفرقتهم بعد مرحلة غير قصيرة من النشأة، فى مجرى الأحداث والصراعات ضد الخصوم، وأيضًا فى مجرى الصراعات الداخلية التى قسمت الفرقة الرئيسية إلى عدة فروع، فوضح من خلال كل ذلك أن هناك عددا من «**الأصول**» التى اجتمع عليها وأجمع عامة الخوارج . . مثل :

١ ـ **فى نظام الحكم**: والسلطة العليا للدولة ـ [الإمامة والخلافة] ـ يقررون صلاح المسلم، الذى تتوافر فيه شروط الإمامة، صلاحه وصلاحيته لتولى هذا المنصب، بصرف النظر عن نسبه وجنسه ولونه . . وهم يتميزون بذلك عن كثير من فرق الإسلام وتياراته السياسية التى اشترطت النسب القرشى أو العربى لمن يتولى منصب الإمام . . والخوارج هنا، هم الأقرب إلى روح الإسلام . . بل إن منهم من أجاز تولى المرأة لمنصب الإمامة العظمى، ووضع هذا الرأى فى التطبيق . .

بل إننا نلحظ من الخوارج ميلا عن قريش، فى الوقت الذى احتكر فيه القرشيون ـ هاشميون وأمويون ـ لعبة الصراع على السلطة، فمن بين الأئمة الخوارج الذين عقدت لهم البيعة بإمرة المؤمنين لا نجد قرشيا واحدا . . فمثلا :

* عبد الله بن وهب الراسبى [٣٨ هـ ٦٥٨ م] من الأزد . .
* وحوثرة بن وداع بن مسعود [٤١هـ ٦٦١ م] من أسد . .
* والمستورد بن علقة بن زيد مناة [٤٣ هـ ٦٦٣ م] من تيم الرباب . .
* وزحاف الطائى [٥٠ هـ ٦٧٠ م] من طىء . .
* وقريب بن مرة [٥٠ هـ ٦٧٠ م] من الأزد . .
* وحبان بن ظبيان السلمى [٥٩ هـ ٦٧٨ م] ليس من قريش . .
* [وأبو بلال مرداس بن أدية] ـ بن جدير بن عامر بن عبيد بن كعب، المربعى الحنظلى [٦١ هـ ٦٨٠ م] من تميم . .
* والزبير بن على السليطى [٦٨ هـ ٦٨٧ م] من تميم . .
* ونجدة بن عامر الحنفى [٣٦ ـ ٦٩ هـ ٦٥٦ ـ ٦٨٨ م] من بكر بن وائل . .
* وثابت التمار ـ الذى بويع له بعد نجدة بن عامر ـ هو من الموالى . .

* وأبو فديك، عبد الله بن ثور بن قيس بن ثعلبة بن تغلب [٧٣ هـ ٦٩٢ م] ليس من قريش. .

* وأبو الضحاك، شبيب بن يزيد بن نعيم بن قيس الشيبانى [٢٦ ـ ٧٧ هـ ٦٤٧ ـ ٦٩٦م] ليس من قريش. .

* وأبو نعامة ـ واسمه جعونة ـ **قطرى بن الفجاءة** بن مازن بن يزيد، الكنانى المازنى [٧٨ هـ] من تميم. .

* وعبد ربه الصغير ـ الذى انشق على قطرى، وبويع له بإمرة المؤمنين ـ هو أحد موالى قيس بن ثعلبة. .

* وأبو سماك، عمران بن حطان بن ظبيان السدوسى الشيبانى الوائلى [٨٤ هـ ٧٠٣ م] ليس من قريش. .

* وعبد الله بن يحيى بن عمر بن الأسود [١٣٠ هـ ٧٤٨ م] من كندة (٨). .

فهم جميعا ما بين عربى، غير قريشى، وما بين مولى من الموالى، اشترك فى البيعة له بإمارة المؤمنين على **الخوارج**: العرب والموالى على حد سواء. . وهذه سابقة فى فلسفة الحكم العربى الإسلامى لم يسبق لها مثيل فى المجتمع العربى الإسلامى الأول. . ولعلها التطبيق الأول لروح فلسفة الإسلام فى هذا المقام. .

٢ ـ **وفى الثورة**: أجمع الخوارج على وجوب الخروج ـ [الثورة] ـ على أئمة الجور والفسق والضعف؛ أى على وجوب الثورة، والثورة المستمرة، بتعبيرنا الحديث. .

فعندهم أن الخروج «يجب» إذا بلغ عدد المنكرين على أئمة الجور أربعين رجلا. . ويسمون هذا الحد: «**حد الشراء**»، أى الذين اشتروا الجنة عندما باعوا أرواحهم. . فعليهم «وجب الخروج حتى يموتوا، أو يظهر دين الله، ويخمد الكفر والجور!». . ولا يحل عندهم المقام و«القعود»، غير ثائرين، إلا إذا نقص العدد عن ثلاثة رجال. . فإن نقصوا عن الثلاثة جاز لهم «القعود» وكتمان العقيدة، وكانوا على «**مسلك الكتمان**». . وهناك غير «حد الشراء» و«مسلك الكتمان» «**حد الظهور**». . وذلك عند قيام دولتهم ونظامهم، تحت قيادة «إمام الظهور». . و«**حد الدفاع**» وهو التصدى لهجوم الأعداء تحت قيادة «إمام الدفاع»! . .

ويعبر **الأشعرى** عن إجماع الخوارج على وجوب الثورة بقوله: إنهم متفقون على

وجوب «إزالة أئمة الجور، ومنعهم أن يكون أئمة، بأى شىء قدروا عليه، السيف أو بغير السيف!»[٩].

٣ـ**وفى تقويم التاريخ الإسلامى**: يتبنى **الخوارج** ويوالون خلافة **أبى بكر الصديق، وعمر بن الخطاب**، وكذلك خلافة **عثمان بن عفان** قبل أن يُحْدث الأحداث التى جدت فى السنوات الست الأخيرة من عهده، وأيضًا خلافة **على بن أبى طالب** قبل القبول «بالتحكيم». . أما سنوات عثمان الأخيرة فإنهم يبرءون منه فيها، وأما علىّ، بعد «التحكيم»، فإنهم يكفرونه. . بعضهم يكفره «كفر شرك» فى الدين، وبعضهم يقول إنه «كفر نعمة» فقط، أى جحود للنعم الإلهية المتمثلة فى واجبات الخلافة على أمير المؤمنين! . وهم يبرءون من خصوم علىّ، سواء منهم أصحاب «موقعة الجمل»، أو **معاوية بن أبى سفيان** ومن والاه. .

٤ـ**وفى طريق الإمامة**: يقف الخوارج مع الرأى القائل بأن «الاختيار والبيعة» هما الطريق لنصب الإمام. ومن ثم فهم أعداء لفكر **الشيعة** القائل: إن **الإمامة** شأن من شئون السماء، لا اختصاص فيها للبشر، وإن السماء قد حددت لها أئمة بذواتهم، نصت عليهم، وأوصت بها لهم قبل وفاة **الرسول** ﷺ . . وهم أعداء كذلك لمن زعم من السنة أن النص والوصية والتعيين قد سبقت من الرسول، بالإمامة والخلافة، لأبى بكر الصديق مثل فرقة «البكرية». .

وعندهم، أيضا، أن الإمامة من «الفروع»، فليست من «أصول» الدين ـ خلافا للشيعة ـ ولذلك قالوا: إن مصدرها هو «الرأى» وليس «الكتاب» أو «السنة». .

٥ـ**وفى مرتكبى الكبائر**: يحكم الخوارج على الذين يموتون مرتكبين لذنوب كبائر، دون أن يتوبوا منها، يحكمون عليهم بالكفر، وبالخلود فى النار. . ولقد تبلور هذا الأصل من أصولهم الفكرية فى الصراع الفكرى، بل والمسلح، ضد بنى أمية، وخاصة خلال الثورة التى قادها **الأزارقة**، تحت قيادة **نافع بن الأزرق** [٦٥هـ ٦٨٥ م]، عندما طرحت أحداث الصراع ضد الدولة الأموية على بساط الحركة الفكرية، القضية التى بدأت بسؤال: هل الحكام الذين ارتكبوا كل هذه الكبائر واقترفوا ويقترفون كل تلك المظالم، واجترحوا ويجترحون كل هذه السيئات. . هل هم مؤمنون؟! . . أم كافرون؟! . . أم منافقون؟! . . أم هم فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان؟! . . ولقد انحاز الخوارج ـ اتساقا مع «غلوهم» النابع من «مثاليتهم المغالية»! ـ إلى القول بالتكفير! . . فبدءوا بتكفير

«الدولة»، ثم عمموه فشمل سائر المخالفين! . . والغلاة منهم قد جعلوه «كفر شرك»، أما المعتدلون فقالوا: إنه، فقط، «كفر نعمة»، أى جحود لأنعم الله! . .

٦ ـ وفى **العدل**: اتفق الخوارج على نفى «الجور» عن الله ـ سبحانه ـ بمعنى إثبات القدرة والاستطاعة المؤثرة للإنسان، ومن ثم تقرير حريته واختياره . . ففعله المقدور له هو من صنعه، على سبيل الحقيقة لا المجاز، ومن ثم فإن مسئوليته متحققة عن فعله هذا، فجزاؤه، بالثواب والعقاب «عدل» . . على عكس مؤدى قول «الجبرية»، الذين يقتضى قولهم بالجبر إلحاق «الجور» بالخالق ـ تعالى عن ذلك ـ لإثابته من لا يستحق وعقابه من لا حيلة له فى الذنب ولا سبيل له للفكاك من المكتوب والمقدور! . .

٧ ـ وفى **التوحيد**: أجمع الخوارج على تنزيه الذات الإلهية عن أى شبه بالمحدثات، بما فى ذلك نفى مغايرة صفات الله لذاته، أو زيادتها عن الذات، وذلك حتى لا يفتح الباب لشبهة توهم تعدد القدماء . . وانطلاقا من هذا الموقف قالوا بخلق القرآن ـ كلام الله ـ حتى لا يؤدى القول «بقدم الكلمة» إلى ما أدى إليه فى المسيحية، عندما قال اللاهوتيون بالتثليث؛ لأن «كلمة الله» ـ عيسى بن مريم ـ قديمة كالله! . .

٨ ـ وفى **الوعد والوعيد**: قالت الخوارج بصدق وعد الله للمطيع . . وصدق وعيده للعاصى . . دون أن يتخلف وعده أو وعيده لسبب من الأسباب . .

٩ ـ وفى **الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر**: تميز موقف الخوارج عن بعض الذين قالوا بهذا الأصل من أهل السنة وأصحاب الحديث . . ذلك أن الخوارج قد جعلوا لهذا الأصل صلة وثيقة بالفكر السياسى، والتغيير للظلم والجور الذى طرأ ويطرأ على المجتمعات، كما جعلوا القوة ـ [قضية السيف] ـ أداة أصيلة وسبيلا رئيسيا من أدوات النهى عن المنكر وسبل التغيير للجور والفساد(١٠) . .

١٠ ـ وفوق ذلك فإن الخوارج قد جمعتهم تقاليد اشتهرت عنهم فى القتال . . وزهد اتصفوا به فى الثروة، فحررهم ذلك من قيود الحرص على الاقتناء، وأعانهم على الانخراط فى الثورات والرحيل الأسرع فى ركاب الجيوش الثائرة! . .

وعند ذلك يعبر شاعرهم **الصلت بن مرة**، فيقول:

إنى لأهونكم فى الأرض مضطربا ... ما لى سوى فرسى والرمح من نشب!

كما تأتى الإشارة إليه فى حديث شاعرهم يزيد بن حبناء إلى صاحبته . . يقول لها:

دعى اللـوم إن العـيش ليس بدائم | ولا تعـجلى باللوم يـا أم عـاصم
فإن عـجلت منك الملامـة فاسمعى | مـقـالة مـعنىّ بحـقك عـالم
ولا تعـذلينا فـى الهـديـة إنما | تكون الهـدايا من فـضـول المغـانم
فليس بمهـد من يـكون نهـاره | جـلادا ويمسى ليله غـيـر نائم![11]

فهم رهبان الليل وفرسان النهار؟! . .

كما اشتهروا بنسك وتقوى سجلها لهم حتى خصومهم من كتّاب «المقالات» . . وبصدق وشجاعة طبعت سلوكهم، وبرزت فى شعر شعرائهم فميزته عن شعر غيرهم إلى حد كبير . .

ونحن إذا شئنا «نصا خارجيا» يعبر عن فلسفتهم فى الحكم، بمعنى العدل الذى خرجوا لإقامته، بدلا من الجور الذى ثاروا عليه، فإن الكلمات التى خطب بها أبو حمزة الشارى، المختار بن عوف بن سليمان بن مالك الأزدى السليمى البصرى [١٣٠هـ ٧٤٨م] أهل المدينة، من فوق منبر مسجدها، صالحة لتوجز معنى الجور الذى ثاروا ضده، والعدل الذي طلبوه . . يقول أبو حمزة:

«يا أهل المدينة، سألناكم عن ولاتكم هؤلاء ـ [ولاة بنى أمية] ـ فأسأتم القول فيهم، وسألناكم: هل يقتلون بالظن؟ فقلتم: نعم. وسألناكم: هل يستحلون المال الحرام والفرج الحرام؟ فقلتم: نعم. فقلنا لكم: تعالوا، نحن وأنتم، نلقاهم، فإن نظهر نحن وأنتم يأت من يقيم لنا كتاب الله وسنة نبيه، ويعدل فى أحكامكم، ويحملكم على سنة نبيكم، فأبيتم، وقاتلتمونا، فقاتلناكم وقتلناكم . . . مررت بكم فى زمن هشام بن عبد الملك، وقد أصابتكم عاهة فى ثماركم، فركبتم إليه تسألون أن يضع خراجكم عنكم، فكتب بوضعه عن قوم من ذوى اليسار منكم، فزاد الغنىّ غنى والفقير فقرا . . ! . . . وقلتم: جزاه الله خيرا . . فلا جزاه خيرا ولا جزاكم! . .

يا أهل المدينة، الناس منا ونحن منهم، إلا مشركًا عبّاد وثن، أو كافرا من أهل الكتاب، أو إماما جائرا . . أخبرونى عن ثمانية أسهم فرضها الله فى كتابه على القوى والضعيف ـ يعنى مصارف الزكاة ـ الصدقات ـ كما حددتها آية ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠] فجاء تاسع ليس له منها سهم،

فأخذها جميعها لنفسه، مكابرا محاربا لربه، فما تقولون فيه، وفيمن أعانه على فعله؟! . .

إن بنى أمية قد أصابوا إمرة ضائعة، وقوما طغاة جهالا لا يقومون لله بحق، ولا يفرقون بين الضلالة والهدى، ويرون أن بنى أمية أرباب لهم، فملكوا الأمر وتسلطوا فيه تسلط ربوبية، بطشهم بطش الجبابرة، يحكمون بالهوى، ويقتلون على الغضب، ويأخذون بالظن، ويعطلون الحدود بالشفاعات، ويؤمنون الخونة، ويغصبون ذوى الأمانة، ويتناولون الصدقة من غير فرضها، ويضعونها غير موضعها، فتلك الفرقة الحاكمة بغير ما أنزل الله، فالعنوهم، لعنهم الله!

وأما إخواننا من **الشيعة**، وليسوا بإخواننا فى الدين، ولكنى سمعت الله يقول: ﴿ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ [الحجرات: ١٣] . . فإنها فرقة تظاهرت بكتاب الله، وآثرت الفُرقة على الله، لا يرجعون إلى نظر نافذ فى القرآن، ولا عقل بالغ فى الفقه، ولا تفتيش عن حقيقة الثواب، قد قلدوا أمورهم أهواءهم، وجعلوا دينهم العصبية لحزب لزموه وأطاعوه فى جميع ما يقوله لهم، غيا كان أو رشدا، ضلالة كان أو هدى، ينتظرون الدول فى رجعة الموتى! ويؤمنون بالبعث قبل الساعة! ويدعون على الغيب لمخلوقين لا يعلم واحدهم ما فى بيته، بل لا يعلم ما ينطوى عليه ثوبه، أو يحويه جسمه! . ينقمون المعاصى على أهلها، ويعملون بها، ولا يعلمون المخرج منها، جفاة فى دينهم، قليلة عقولهم، قد قلدوا أهل بيت من العرب دينهم، وزعموا أن موالاتهم لهم تغنيهم عن الأعمال الصالحة، وتنجيهم من عقاب الأعمال السيئة، قاتلهم الله أنى يؤفكون! . . »[١٢] اهـ.

ففى هذا «النص الخارجى» الذى خطب به **أبو حمزة الشارى** أهل المدينة نجد العديد من المواقف والآراء والمعايير . . فهو:

أولا: يعلن أن بنى أمية قد تولوا السلطة اغتصابا، ودون استحقاق، وأن جورهم قد عطل الحدود وأضر بالرعية حتى أغنى الغنى وأفقر الفقير! . .

وثانيا: يعلن وجوب الخروج، بالسيف، على هذه السلطة الجائرة، لإزالتها، ثم يرد إلى الناس أمرهم - [سياستهم وسلطتهم وخلافتهم] - يختارون، بالشورى، إمامهم بأنفسهم ولأنفسهم . .

وثالثا: يعلن أن **الخوارج** يبتغون وحدة الأمة فى هذا الصراع، فهم «من الأمة، والأمة منهم»، لا يستثنى من الناس إلا المشرك وأهل الكتاب والإمام الجائر . .

ورابعا: يعلن رفض «القعود» عن «الخروج»، ويهاجم «القعدة» الذين يئنون تحت النير الأموى دون أن «يخرجوا» عليه ويقاوموه . .

وخامسا: يهاجم فرقة الشيعة ـ بعد أن هاجم الفرقة الأموية الحاكمة ـ لأنها تخلت عن مقاومة السلطة و«الخروج» عليها، ولأنها، بدلا من ذلك، تدينت بالتعصب لآل البيت، واتخذت من حبهم عبادة ترجو القربة بها، وابتدعت عقائد: «الرجعة»، وعلم الأئمة للغيب، وغيرها من العقائد الغريبة عن الإسلام . .

ولقد كوَّنت هذه الأفكار والمبادئ الأساسية، مع ما سبقت إشارتنا إليه من أصولهم فى السياسة، عناصر مذهب وفلسفة فى الحكم أثارت الجدل الفكرى والصراع السياسى الذى بلور فرق الإسلام الأولى، فى القرن الأول للهجرة، وبالذات تلك الفرق التى نشأت نشأة سياسية، وفى مقدمتها: **المرجئة** . . **والمعتزلة** . . والشيعة . .

ومعاركهم على درب الثورة المستمرة

إن فرقة من فرق الإسلام لم تسلك طريق الثورة كما سلكته فرقة **الخوارج** . . حتى لقد أصبحت ثوراتهم وانتفاضاتهم أشبه بالثورة المستمرة فى الزمان والمنتشرة فى المكان ضد الأمويين، بل وضد على بن أبى طالب منذ التحكيم وحتى انقضاء عهده سنة ٤٠ هـ . . وعلى درب ثورتهم المستمرة هذه كانت معاركهم، المتفردة بالاستبسال والفناء فى الهدف والمبدأ، معالم تستنفر دماء شهدائهم وذكريات ضحاياهم فيها اللاحقين للاقتداء بالسابقين! . .

* فنتيجة «التحكيم» بين **على ومعاوية** قد ظهرت فى رمضان سنة ٣٧ هـ . . وفى شوال بايع الخوارج لأول أمرائهم: **عبد الله بن وهب الراسبى**، الذى قادهم فى حرب «النهروان» ـ [أسفل موقع بغداد] ـ فى صفر سنة ٣٨ هـ ضد جيش على بن أبى طالب . .

* وبعد هزيمتهم فى «النهروان» بشهرين تجددت ثورتهم، فقاتلوا جيش على، ثانية، فى «الدسكرة» ـ [بأرض خراسان] ـ فى ربيع الثانى سنة ٣٨ وكانت قيادتهم **لأشرس بن عوف الشيبانى** . .

* وفى الشهر التالى لهزيمة «الدسكرة» تجددت ثورتهم بقيادة هلال بن علفة، وأخيه مجالد، فقاتلوا جيش على، للمرة الثالثة، عند «ماسبذان» ـ [بأرض فارس] ـ فى جمادى الأولى سنة ٣٨ هـ..

* وبعد هزيمة «ماسبذان» قادهم الأشهب بن بشر البجلى، فى خروج آخر، فى نفس العام. . فحاربوا فى «جرجرايا»، على نهر دجلة. .

* وفى رمضان سنة ٣٨ هـ زحفوا بقيادة «أبو مريم» ـ من بنى سعد تميم ـ إلى أبواب الكوفة، فحاربوا جيش على بن أبى طالب، وهزموا هناك. .

وبعد مقتل على، وتنازل ابنه الحسن لمعاوية، بدأت حرب الخوارج لأهل الشام. . ولقد كادوا يهزمون جيش معاوية فى أول لقاء لهم به، لولا أن استعان عليهم بأهل الكوفة. .

* وفى سنة ٤١ هـ قاد سهم بن غالب التميمى والخطيم الباهلى تمردا داخليا ضد بنى أمية استمر حتى قضى عليه زياد بن أبيه، قرب البصرة سنة ٤٦ هـ، أى بعد خمس سنوات!

* وفى أول شعبان سنة ٤٣ هـ قاتل الخوارج، بقيادة أميرهم؛ المستورد بن علفة، جيش معاوية، وكانت الكوفة يتولاها يومئذ المغيرة بن شعبة. .

* وفى سنة ٥٠ هـ ثار، بالبصرة، جماعة منهم بقيادة قريب الأزدى. .

* وفى سنة ٥٨ هـ ثار الخوارج من بنى عبد القيس، واستمرت ثورتهم حتى ذبحهم جيش عبيد الله بن زياد! . .

* وفى سنة ٥٩ هـ ثاروا بقيادة حبان بن ظبيان السلمى، وقاتلوا حتى قتلوا جميعا عند «بانقيا»، قرب الكوفة. .

* وفى سنة ٦١ هـ وقعت المعركة التى قتل فيها أبو بلال مرداس بن أدية، الذى خرج بالأهواز، على عهد والى البصرة عبيد الله بن زياد. . وكان مقتله، «بآسك»، وقودا زاد من ثورات الخوارج وكثر من حولهم الأنصار. .

* ثم خرجوا بالبصرة بقيادة عروة بن أدية، وهو أخو أبى بلال مرداس بن أدية. .

* ثم خرجوا، بالبصرة كذلك، بقيادة عبيدة بن هلال، الذى أعلن أنه إنما خرج «كشيخ على دين أبى بلال»؟! . .

* وفى آخر شوال سنة ٦٤ هـ بدأت الثورة الكبرى للخوارج **الأزارقة**، بقيادة **نافع بن الأزرق**، وهى الثورة التى بدأت بكسر أبواب سجون البصرة، ثم خرجوا يريدون الأهواز . .

* وفى سنة ٦٥ هـ ثاروا باليمامة، يقودهم «**أبو طالوت**» . .

* وفى شوال سنة ٦٦ هـ حاربوا ضد جيش **المهلب بن أبى صفرة**، شرق نهر دجيل . .

* وفى سنة ٦٧ هـ قاد ثورتهم **نجدة بن عامر**، فاستولوا على أجزاء من اليمن وحضرموت والبحرين . .

* وفى أوائل سنة ٦٨ هـ قادهم **الزبير بن على السليطى** فى حربهم ضد جيش **مصعب بن الزبير**، عند سابور واصطخر، ثم البصرة . .

* وفى نهاية سنة ٦٨ هـ ثار الخوارج الأزارقة، وهاجموا الكوفة . .

* وفى سنة ٦٩ استولوا على نواح من أصفهان، وبقيت تحت سلطانهم وقتا طويلاً . .

* وفى سنة ٦٩ هـ ـ كذلك ـ ثاروا بالأهواز، بقيادة **قطرى بن الفجاءة** . .

* وفى آخر شعبان سنة ٧٥ هـ حاربوا المهلب بن أبى صفرة، ولما هزمهم انسحبوا إلى فارس . .

* وفى صفر سنة ٧٦ هـ قاد ثورتهم فى «داريا» الناسك **الصالح بن مسرح**، وقاتلوا فى قرية «المدبح» من أرض الموصل . .

* وفى سنة ٧٦ وسنة ٧٧ هـ تمكنوا، بقيادة **شبيب بن يزيد بن نعيم**، من إيقاع عدة هزائم بجيوش **الحجاج بن يوسف الثقفى** . .

* ثم تكررت ثورتهم بقيادة **شوذب**، وحاربوا فى الكوفة على عهد **يزيد الثانى** [١٠١ -١٠٥ هـ ٧٢٠ـ ٧٢٤ م].

* وفى عهد **هشام بن عبد الملك** [١٠٥ ـ ١٢٥هـ ٧٢٤ ـ ٧٤٣ م] ثاروا، وحاربوا فى الموصل، بقيادة **بهلول بن بشر**، ثم بقيادة **الصحارى بن شبيب**، حيث حاربوا عند «مناذر»، بنواحى خراسان . .

ولقد أدت هذه الثورات المتكررة، شبه المتصلة، إلى إضعاف الدولة الأموية واستنزاف قواها . . كما نمّت من عدد الفرق والأحزاب المعارضة والمناهضة للأمويين . . وكان أن اتسعت دائرة الثورة الخارجية بين الناس، فلم تعد قاصرة على قلة من الناس يؤمنون بفكر هذه الفرقة، ويثورون تطبيقا لهذا الفكر، وإنما شاركت جماهير غفيرة فى هذه الثورة والتمردات والانتفاضات . .

* ففى سنة ١٢٧ هـ حارب فى جيش الخوارج، الذى قاده **الضحاك بن قيس الشيبانى**، مائة وعشرون ألفا من المقاتلين، وحاربت فى هذا الجيش نساء كثيرات! . . وانتصر هذا الجيش على الأمويين بالكوفة فى رجب سنة ١٢٧ هـ وبواسط فى شعبان سنة ١٢٧ هـ . .

* وفى سنة ١٢٩ هـ ثاروا، باليمن، بقيادة **عبد الله بن يحيى الكندى**، واستولوا على حضرموت واليمن وصنعاء، وأرسل عبد الله بن يحيى جيشا يقوده **أبو حمزة الشارى** فدخل مكة، وانتصر فى المدينة إلى أن هزمه جيش أموى جاءه من الشام فى جمادى الأولى سنة ١٣٠ هـ[١٣] . .

وجدير بالذكر أن هذه الثورات الخارجية، وإن لم تنجح فى إقامة دولة مستقرة يستمر حكم الخوارج فيها طويلا، إلا أنها قد أصابت الدولة الأموية بالإعياء حتى انهارت انهيارها السريع تحت ضربات الثورة العباسية فى سنة ١٣٢ هـ.. فالعباسيون قد «قعدوا» عن الثورة قرابة القرن، بينما قضى الخوارج هذا القرن فى ثورة مستمرة.. ثم جاء «القَعَدة» فقطفوا ثمار ما زرعه الثوار؟ ! ..

وإذا أردنا أن نعرف كم كلفت ثورات الخوارج بنى أمية؟ كفانا أن نذكر أنهم لم يستطيعوا إحراز النصر على الخوارج إلا بقائدهم **المهلب بن أبى صفرة**، ولم يستطع المهلب أن يهزم الخوارج إلا بعد أن أخذ الأرض وخراجها إقطاعا له ولجنده المحاربين . . ويروى **المسعودى** أنه «لما غلبت الخوارج على البصرة، بعث إليهم عبد الملك بن مروان جيشا فهزموه، ثم بعث إليهم آخر فهزموه . . فقال : من للبصرة وللخوارج؟! . . فقيل له : ليس لهم إلا المهلب بن أبى صفرة . . فبعث إلى المهلب، فدار بينه وبين الخليفة هذا الحوار الذى بدأه المهلب بطلبه وشرطه :

ـ على أن يكون لى خراج ما أجليتهم عنه! . .

ـ إذن تشركنى فى ملكى؟!..

ـ فثلثاه!..

ـ لا!..

ـ فنصفه، والله لا أنقص منه شيئا، على أن تمدنى بالرجال، فإذا أخللتَ فلا حق لك علىّ(١٤)..

بل لقد استعان المهلب، فى قتاله للخوارج ـ علاوة على ذلك كما يذكر المبرد ـ بالتجار، عندما أغراهم بازدهار تجارتهم التى أصابها الكساد بسبب ثورات الخوارج فى الإقليم، فنهضوا بتمويل حملاته الحربية ضد الثوار! حتى لقد أسرع إليه الناس رغبة «فى مجاهدة الخوارج، ولما فى الغنائم، وللتجارات!».

كما استعان فى حربهم بالأحاديث الكاذبة، كان يضعها ضدهم وينسبها إلى رسول الله ﷺ!.. وكما يقول المبرد: فلقد «كان المهلب ربما وضع الحديث ليشد به من أمر المسلمين ويضعف من أمر الخوارج، فكان حى من الأزد، يقال لهم الندب، إذا رأوا المهلب رائحا إليهم قالوا: قد راح المهلب ليكذب! وفيه يقول رجل منهم:

أنت الفتى كل الفتى لو كنت تصدق ما تقول!» (١٥)

وبهذه الإمكانات كلها، وبهذه الأسلحة جميعها رجحت كفة المهلب بن أبى صفرة على كفة الخوارج فانتصر عليهم فى القتال.. ومع ذلك، فلقد ظلت شرارة ثورتهم المستمرة تولد الانتفاضة إثر الأخرى، كما ظلت فلسفتهم السياسية تشعل الجدل الذى أصبح وقودا يذكى نار الصراع على السلطة بين الفرق المعارضة وبين الأمويين ومن بعدهم بنى العباس.

وخلافاتهم.. وما أصابهم من انقسامات

والخوارج، مثلهم كمثل سائر الفرق الإسلامية، لم يمنعهم الاتفاق فى «الأصول» فى «المقالات» من الاختلاف فى «الفروع» و«المسائل»، فشهد تاريخهم عددا من الانقسامات التى قادها عدد من أعلامهم وأئمتهم، وحسبها الذين أرخوا للمقالات والمذاهب «فرقا» داخل الحركة الخارجية، بينما هى «فروع» فى إطار «فرقة» واحدة اتفقت فى «الأصول» و«المقالات»، واختلفت فى «المسائل» و«الفروع»..

ومن مؤرخى الفرق ـ مثل المقريزى ـ من يصل بتعداد «فرق» الخوارج إلى سبع وعشرين «فرقة» [١٦] . . والأشعرى يقف «بفرقهم» حول النصف من هذا العدد، ولكنه يعدد فروعا وانقسامات داخل كل فرقة تصل بالتعداد إلى أكثر مما وجدناه عند المقريزى [١٧] . . وبين تعداد المقريزى وتعداد الأشعرى يقف تعداد البغدادى لفرق الخوارج! [١٨] . .

ولقد ظل الخوارج بعيدين عن الانقسام حتى عهد إمامهم نافع بن الأزرق [٦٥ هـ ٦٧٥ م] الذى مثلت فرقته ـ «الأزارقة» ـ أول انقسام داخل تيار الخوارج العام . .

وبعد أن استشرت الانقسامات والاختلافات فى «المسائل» و«الفروع» ظلت الجماعات الرئيسية فى حركة الخوارج هى :

١ ـ **الأزارقة** : وهم أول من حكم بأن ديار مخالفيهم هى ديار كفر، من أقام بها فهو كافر . . . وقالوا : إن النار هى مثوى أطفال مخالفيهم، وأنكروا رجم الزانى، وأقروا الحد لقذف المحصنة دون قذف المحصن، وسووا فى قطع يد السارق بين أن يكون المسروق قليلا أو كثيرا . . . وسموا «بالأزارقة» تبعا لاسم إمامهم : نافع بن الأزرق .

٢ ـ **والنجدات** : وهم أتباع نجدة بن عامر الحنفى . . تميزوا عن فروع الخوارج الأخرى بقولهم : إن الدين أمران :

أحدهما : معرفة الله ومعرفة رسوله، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم . .

وثانيهما : الإقرار بما جاء من عند الله جملة . .

وما عدا ذلك من الحلال والحرام والشرائع، فالجاهل بها معذور؛ لأنها ليست من الدين . .

وقالوا : بكفر المصر على الذنب والمعصية، كبيرة كانت أو صغيرة، أما من يقارف المعاصى، دون إصرار عليها، فهو مؤمن غير كافر .

٣ ـ **الإباضية** : أتباع عبد الله بن إباض . . أو المنسوبون إلى قرية من قرى اليمامة اسمها «إباض» ـ على خلاف فى سبب التسمية ـ والإباضيون هم أقل جماعات الخوارج غلوا، وأكثرها اعتدالا، وأقربها إلى فكر أهل السنة . . فعندهم أن كفر مرتكب الذنوب الكبائر هو «كفر نعمة»، أى جحود نعمة، وليس «كفر شرك» بالله . .

والإيمان عندهم هو جميع ما افترضه الله على خلقه . . ولم يقولوا ـ مثل الأزارقة ـ أن أطفال الكفار كفار مخلدون فى النار . .

٤ ـ **الصفرية**: نسبة إلى زياد الأصفر . . أو النعمان بن الأصفر . . أو عبد الله بن صفار ـ على خلاف فى ذلك ـ وهم فى غلوهم مثل الأزارقة، خالفوهم، فقط، فى امتناعهم عن قتل أطفال المخالفين لهم فى الاعتقاد! . .

* * *

ولقد انقرضت هذه الفروع الخارجية، وغدت مقالاتها جزءا من تراث الإسلام. . . ولم يبق من الخوارج سوى الإباضية، الذين لا تزال لهم بقايا حتى الآن فى أجزاء من الوطن العربى وشرقى إفريقيا . . وبالذات فى «عُمان» و«مسقط»، على الخليج العربى، وفى أنحاء من المغرب العربى ـ [تونس والجزائر] ـ وفى الجنوب الشرقى للقارة الإفريقية ـ [زنجبار] ـ . . وهم ينكرون علاقتهم بفكر الخوارج الغلاة، بل ربما أنكر بعضهم أية صلات لمذهبهم بمذهب الخوارج على الإطلاق. . فلقد تطور مذهبهم، وطوعت الحياة وأحداثها أفكارهم، حتى اقتربوا من مذاهب أهل السنة فى الكثير من «الأصول» و«المقالات»! . . **لكن الذى لم ينقرض هو «الغلو».. و«الغلو الخارجى» بالذات ذلك الذى يتصاعد به أصحابه حتى ليستبدلوا «الكفر» بالخطأ و«الدين» «بالسياسة» عند التقييم لممارسات المخالفين فى «أمور الدنيا»!.. فلقد اختلف الزمان، وتغيرت الملابسات، وتبدلت الأسماء والرايات، ولكن هذا «الغلو الخارجى» لا يزال حيا، تبرزه الأزمات والمحن التى تمر بها الأمة، عندما يعالجها البعض «بضمير المتدين» بدلا من «عقل السياسى»؟!.. فيقع فى الانحراف الذى بدأته كوكبة «القراء» منذ العقد الرابع للقرن الأول الهجرى.. والذى لم تبرأ منه الأمة حتى الآن!!..**

هوامش الخوارج

(١) [المقدمة] ص ٤٥٠، ٤٥١ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.

(٢) فى [الطبرى] جـ ٥، ص ٦٦ ـ طبعة دار المعارف ـ القاهرة ـ يوصف الخوارج بأنهم «أغاريب بكر وتميم!».

(٣) نصر بن مزاحم [وقعة صفين] ص ٥١٧ ـ ٥٢١ . تحقيق : عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ.

(٤) انظر [تاريخ الطبرى] جـ ٥، ص ٦٢ ـ ٩٢ .

(٥) الثفنة هى ركبة البعير . .

(٦) قالى : أى كاره مبغض .

(٧) انظر : ابن أبى الحديد [شرح نهج البلاغة] جـ ٥، ص ٨٦ ـ ٩٢ . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩م .

(٨) [شرح نهج البلاغة] جـ ٤، ص ٢٣٨ ـ ٢٧٨، جـ ٥، ص ٨٥ ـ ١٢٩ . وفلهوزن [الخوارج والشيعة] ص ٣٩ ـ ١٣٠ . ط سنة ١٩٥٨ م . والزركلى [الأعلام] طبعة بيروت الثالثة .

(٩) ابن جميع [مقدمة التوحيد وشروحها] ص ٥٠ ـ ٥٥ . طبعة القاهرة سنة ١٣٥٥ هـ. والأشعرى [مقالات الإسلاميين] جـ ١، ص ٤ القاهرة سنة ١٩٦٩م .

(١٠) [مقالات الإسلاميين] جـ ١، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٦ .

(١١) المبرد [الكامل] ـ باب الخوارج ـ ص ٢١٦ طبعة دمشق سنة ١٩٧٢ م .

(١٢) [شرح نهج البلاغة] جـ ٥، ص ١١٤ ـ ١١٩ .

(١٣) [الخوارج والشيعة] ص ٣٩ وما بعدها .

(١٤) [مروج الذهب] جـ ٢، ص ٩٧، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م .

(١٥) المبرد [الكامل] ـ باب الخوارج ـ ص ١٣٣ ـ ١٤٠ .

(١٦) [خطط المقريزى] جـ ٣، ص ٢٩٨ ـ ٣٠١، طبعة دار التحرير، القاهرة .

(١٧) [مقالات الإسلاميين] جـ ١، ص ١٦٧ ـ ٢١٢ .

(١٨) [الفَرق بين الفِرق] ص ٥٤ ـ ٩٢، طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت .

المـُـرجِـئـة

لقد جاء هذا الاسم، الذى عرفت به أحزاب وفرق وجماعات إسلامية عدة، جاء اشتقاقا ونسبة إلى مصطلح: **«الإرجاء»**.. وهذا المصطلح قد عنى، فى الفكر الإسلامى: الفصل بين **«الإيمان»**، باعتباره تصديقا قلبيا ويقينا داخليا غير منظور، وبين **«العمل»**، باعتباره نشاطا وممارسة ظاهرية قد تترجم أو لا تترجم عما بالقلب من إيمان.. ومؤدى هذا الفصل: الرفض القاطع للحكم على العقائد والضمائر من قبل بشر، أيا كان مكانه أو سلطانه. فما دام العمل لا يترجم، بالضرورة، عن مكنون العقيدة، فلا سبيل إذًا للحكم على المعتقدات، وما علينا إلا أن «نُرجِئ» الحكم على العقائد وعلى الإيمان إلى يوم الحساب، فذلك، هو حينه، وتلك إحدى مهام الخالق - سبحانه وتعالى - وحده، وليست مهمة أحد من المخلوقين فى حياتنا الدنيا..

والشائع فى كتب المقالات الإسلامية أن تيار الإرجاء فى الفكر والتاريخ الإسلامى قد توزعته فرق عدة، يصل بها أبو الحسن الأشعرى [٢٦٠ - ٣٢٤ هـ ٨٧٤ - ٩٣٦ م] إلى اثنتى عشرة فرقة، هى:

١ - **الجهمية**: أتباع الجهم بن صفوان [المتوفى سنة ١٢٨ هـ ٧٤٥ م].. وخلاصة مقالتهم: أن الإيمان هو المعرفة بالله ورسله وما جاء من عنده.. وما عدا ذلك ليس من الإيمان.. والكفر هو الجهل بالله ورسله وما جاء من عنده.

٢ - **الصالحية**: أتباع أبى موسى الصالحى..

٣ - **اليونسية**: أتباع يونس السمرى..

٤ - **الشمرية**: أتباع أبى شمر ويونس..

٥ - **الثوبانية**: أتباع أبى ثوبان..

٦ ـ **النجارية**: أتباع الحسين بن محمد النجار . .

٧ ـ **الغيلانية**: أتباع أبى مروان غيلان بن مروان الدمشقى . .

٨ ـ **الشبيبية**: أتباع محمد بن شبيب . .

٩ ـ **الحنفية**: أتباع أبى حنيفة النعمان . .

١٠ ـ **المعاذية التومنية**: أتباع أبى معاذ التومنى . .

١١ ـ **المريسية**: أتباع بشرى المريسى . .

١٢ ـ **الكرامية**: أتباع محمد بن كرام السجستانى [١] . . .

وغير الأشعرى، من كتاب «المقالات» ومؤرخى «الفرق»، يختلفون معه فى التعداد، فهم تسعة عند البغدادى [٢] [٤٢٩ هـ ١٠٣٧م] . . بينما هم أربعة أصناف عند الشهرستانى [٣] [٤٦٧ ـ ٥٤٨ هـ ١٠٧٥ ـ ١١٥٣م] . . ولقد عدهم الخوارزمى [٣٨٧ هـ ٩٩٧م] ست فرق [٤] . . بينما جعلهم **ابن حزم** [٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ ٩٩٤ ـ ١٠٦٤م] فرقتين [٥] . .

وفى رأينا أن مرد هذا الاختلاف مرتبط بذلك النهج غير الموضوعى الذى تسرب إلى كثير من كتب «المقالات»، عندما أصبح الخلاف فى «رأى» أو «مسألة» يؤدى عند التصنيف والتأريخ إلى اعتبار كل صاحب «رأى» و«مسألة» زعيم فرقة أو مدرسة أو تيارا! . . وعندما أهملت الأصول السياسية والدوافع الاجتماعية التى أثمرت نشأة الفرق الإسلامية، وانحصرت الرؤية ووقف البحث عند «مقالات» هذه الفرق باعتبارها جدلا دينيا لا علاقة له بالواقع السياسى والاجتماعى الذى عاش فيه أصحاب هذه «المقالات» . .

ومن ثم فإن الدراسة التى يبرأ منهجها من هذا العيب تستطيع أن ترصد نشأة المرجئة وفكر الإرجاء وتياراته وفرقه على نحو أدق، كما تستطيع أن تفسر وتجلو سر اختلاف كتّاب المقالات الإسلامية فى تعداد فرق الذين قالوا بالإرجاء . .

الإرجاء «الأموى»

فالإرجاء كفكر، والمرجئة، كأصحاب لهذا الفكر، قد عرفهم المجتمع الإسلامى أول ما عرفهم على عهد الدولة الأموية، ومنذ أن استقر ذلك التغيير الذى أحدثه معاوية بن أبى

سفيان [٢٠ ق. هـ- ٦٠ هـ ٦٠٣ - ٦٨٠ م] فى طبيعة السلطة بالمجتمع وفلسفتها. . كانت «الشورى» هى فلسفة نظام الخلافة فى عهد الخلفاء الراشدين، وكانت الخلافة حقّا استأثرت به [هيئة المهاجرين الأولين]، وهى حكومة دولة المدينة، التى ضمت العشرة الذين سبقوا إلى الإسلام من مهاجرة قريش. . فجاء تأسيس معاوية الدولة الأموية ليضع النظام «الوراثى»، الشبه ملكى، مكان «الشورى»، وليستبدل الأمويين [بالمهاجرين الأولين]. . وتبع ذلك التغيير قيام مظاهر كثيرة للظلم الاجتماعى والتمييز، القبلى والعرقى والسياسى، الأمر الذى أدى إلى نشأة العديد من حركات المعارضة وأحزاب المقاومة، فعالجها معاوية وخلفاؤه بألوان من القمع وضروب من الاضطهاد أدت إلى طرحت الحياة الفكرية فى المجتمع الإسلامى على بساط بحثها قضية: **هل من أحْدث مثل هذه التغييرات والتحولات فى نظام الحكم الإسلامى وصنع كل هذه المظالم، ومارس أنواع الاضطهادات تلك.. هل هو مؤمن؟!**

أى أن الحياة السياسية والفكرية قد شرعت تبحث عن دلالة «العمل» على «الإيمان»، وعن العلاقة بينهما، أمرتبطان هما؟ أم منفصلان؟..

وكان معاوية بن أبى سفيان وأركان دولته وأنصارها مع الفصل بين «الإيمان» و«العمل»، فإذا كانت أعمال الدولة لا تصلح نموذجا مثاليا لقيم الدين وما هو منتظر من المتدينين به، فلا يجب أن تتخذ دليلا على افتقار خلفائها وأمرائها وولاتها إلى «الإيمان»؛ لأنه لا يعدو أن يكون تصديقا قلبيا، لا تضر معه معصية مهما كبرت، كما هو الحال مع الكفر، إذ لا تنفع معه طاعة.. ويجب «إرجاء» الحكم على العقائد إلى البارئ - سبحانه - فى يوم الدين!..

هكذا عرف المجتمع الإسلامى، أول ما عرف، تيار «الإرجاء».. بدأ ببنى أمية وأركان دولتهم وأنصارها.. واستهدف إبعاد شبح «التكفير» والإدانة الدينية عن أولئك الذين قلبوا نظام الحكم فى المجتمع الإسلامى وبدلوا فلسفته من «شورى واختيار» إلى «وراثة» فى ملك عضوض!..

والإرجاء «الثورى»

ثم مضت الحياة بالمجتمع الأموى، فاتسعت جغرافية الدولة، وكان إقبال الشعوب غير العربية، التى فتحت بلادها، على اعتناق الإسلام ملحوظا وغير بطىء، على حين كان

«استعراب» هذه الشعوب وامتلاك أبنائها لأدوات العربية وملكاتها التى تتيح لهم القدرة على فهم القرآن وفقهه، «وإقامة» الشعائر الدينية بآياته وسوره، أمرا غير يسير. لقد اعتنقوا الإسلام، وأعلنوا أنهم قد «آمنوا» و«صدقوا»، ولكن «أعمالهم» قد ظلت مشوبة بنواقص، إذا نحن قسناها «بأعمال» الذين «يفقهون» الكتاب المبين لدين الإسلام..

وكان دخول هذه الشعوب إلى حظيرة الإسلام داعيا ومستوجبا لإسقاط «الجزية» عنهم، فهى «ضريبة رأس» يدفعها القادرون على حمل السلاح والقتال من غير المسلمين.. ووجد الأمويون فى ذلك إفقارا لخزانة الدولة المالية! فبحثوا عن «حجة» دينية يبررون بها قرارهم: بقاء «الجزية» على هؤلاء الذين دخلوا حديثا فى دين الإسلام؟!.. فكانت الحجة: **أن إسلام هؤلاء القوم غير صحيح، بمواصفات الإسلام الصحيح؛ لأن «أعمالهم» لا ترقى إلى مستوى الترجمة عن «إيمان» يقينى تعمر به القلوب!.. فهم هنا قد ربطوا «الإيمان» «بالعمل»، أى عارضوا ـ وهم المرجئة ـ فكر الإرجاء!.. وكأنهم أحلوا الإرجاء إذا كان ينجى الحكام من الإدانة، وحرموه إذا كان يعفى المحكومين من دفع الجزية بعد اعتناقهم الإسلام!..**

صنع الأمويون ذلك مع شعوب البلاد المفتوحة، من غير العرب، عندما اشترطوا لصحة إسلامهم شروطا منها:

١ ـ **الاختتان**.. [والذين كانوا يسلمون لم يكونوا أطفالا ولا صبية حتى يسهل عليهم يومئذ الاختتان!]..

٢ ـ **و«إقامة» فرائض الدين**.. [«والإقامة» للفريضة تتطلب مستوى أرقى من مستوى «الأداء»!]..

٣ ـ **وحسن الإسلام**.. [وهو شرط يصعب وضع المقاييس الدالة على بلوغ إسلام المرء حده ودرجته!]..

٤ ـ **وقراءة سورة من القرآن**.. [وهو شرط تعجيزى بالنسبة لقوم لا يعرفون العربية الدارجة، فأنى لهم قراءة قرآنها المعجز؟!]..

ولقد فجر الظلم الأموى تمردات ومعارضات وانتفاضات وثورات بين أبناء الشعوب التى دخلت حديثا حظيرة الإسلام، وكسب هؤلاء المعارضون إلى صفوفهم قادة وعلماء من العرب المسلمين، الذين عبرت عن فكرتهم كلمات عمر بن عبد العزيز [٦١ ـ ١٠١ هـ

٦٨١ ـ ٧٢٠ م]: «إن الله قد بعث محمدا هاديا، ولم يبعثه جابيا!». . **ووجدت هذه الثورات وهؤلاء الثوار فى فكر «الإرجاء» صيغة يشجبون بها، فكريا، موقف الدولة الأموية، فكان ذلك بدء النشأة لتيار المرجئة والإرجاء فى صفوف المعارضة لبنى أمية، بعد أن نشأ مبكرا فى صفوف هذه الدولة وأنصارها.**

ولقد كانت لهؤلاء «المرجئة الثوار» وقائع مع سلطات الدولة الأموية، وكانت لهذه السلطات مجازر فى هؤلاء الثوار. . ومن المواطن التى شهدت تلك الأحداث: منطقة «السعد» بالقرب من سمرقند. . و«بخارى»، حيث شنق الأمويون أربعمائة من هؤلاء اعتصموا بالمسجد يصيحون: «أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله!». . وبالقرب من البصرة، حيث عسكروا فى العراء يصيحون: يا محمداه!. . يا محمداه!. . كما غلب فكر المرجئة على الثورة التى قادها عظيم الأزد **الحارث بن سريج** [١٢٨ هـ ٧٤٦ م] ضد هشام بن عبد الملك سنة ١١٦ هـ، فلقد كان الرجل الثانى فى هذه الثورة، وكبير دعاتها، الذى يقص القصص ويخطب الخطب ويقرأ سيرة الثورة والثوار، هو أبرز زعيم لأهم تيارات الإرجاء: الجهم بن صفوان!. . ولقد انتشرت هذه الثورة فى مناطق «الفارياب» و«بلخ» و«الجوزجان» و«الطالقان» و«مرو الروذ»، وهى مواطن الترك الذين دخلوا الإسلام، ورفض الأمويون الاعتراف بأنهم مؤمنون!. . وكان من مطالب هذه الثورة أيضا: أن تعود «الشورى» فلسفة لنظام الخلافة، وأن يعزل الولاة، وقادة الشرطة، وأن يشترك الناس فى اختيار الولاة الذين يحكمون الأقاليم!. .

ولقد كسبت ثورات المرجئة هذه إلى صفوفها العديد من العلماء والفقهاء والقراء، منهم: أبو الصيداء صالح بن طريف، وربيع بن عمران التميمى، القاسم الشيبانى، وأبو فاطمة الأزدى، وبشر بن جرموز الضبى، وخالد بن عبد الله النحوى، وبشر بن زنبور الأزدى، وعامر بن بشير الخجندى، وبيان العنبرى، وإسماعيل بن عقبة، وثابت قطنة(٦). . . وهذا الأخير هو الذى ترك فى تراثنا قصيدته التى تضمنت العديد من ملامح فكر المرجئة، فضلا عن تعبيرها عن روح دعوتهم، وفيها يقول:

يا هند إنى أظن العيش قد نفدا ... ولا أرى الأمر إلا مدبرا نكدا
إنى رهينة يوم لست سابقه ... إلا يكن يومنا هذا فقد أفدا (٧)
بايعت ربى بيعا إن وفيت به ... جاورت قتلى كراما جاوروا أُحدا
نُرجِى الأمور إذا كانت مشبهة ... ونصدق القول فيمن جار أو عندا

المسلمون على الإسلام كلهم والمشركون استووا فى دينهم قددا
ولا أرى أن ذنبا بالغ أحدا م الناس شركا إذا ما وحدوا الصمدا
لا نسفك الدم إلا أن يراد بنا سفك الدماء طريقا واحدا جددا [٨]
من يتق الله فى الدنيا فإن له أجر التقىّ إذا وفى الحساب غدا
وما قضى الله من أمر فليس له رد وما يقض من شىء يكن رشدا
كل الخوارج مخط فى مقالته ولو تعبد فيما قال واجتهدا
أما على وعثمان فإنهما عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا
وكان بينهما شغب وقد شهدا شق العصا وبعين الله ما شهدا
يجزى على وعثمان بسعيهما ولست أدرى بحق أية وردا
الله أعلم ماذا يحضران به وكل عبد سيلقى الله منفردا [٩]

وفى أبيات هذه القصيدة يضع ثابت قطنة عددا من قواعد الإرجاء التى تميز بها هذا التيار من تيارات المرجئة :

فأولا : أصحاب هذا التيار ثوار معارضون للظلم، منكرون على الظالمين :

نُرجى الأمور إذا كانت مشبهة ونصدق القول فيمن جار أو عندا

وثانيا : يشير إلى إيمانه مع أصحابه بفكر «الجبر» عندما يقول :

وما قضى الله من أمر فليس له رد وما يقض من شىء يكن رشدا

وهم فى هذا الموقف، أيضا، يتفقون مع تيار الإرجاء الأموى - فى الفكر والمبدأ - فلقد كان معاوية وأنصاره «جبرية»، يبررون «بالجبر» ما أحدثوا من تغييرات ومظالم، باعتبارها فعل الله وإرادته وقدره وقضاءه.

وثالثا : تفصح هذه القصيدة عن موقف تيار المرجئة هذا من على وعثمان والصراع الذى نشب بينهما، وهو موقف يتميز عن مواقف كل من الخوارج، والشيعة، وبنى أمية :

أما على وعثمان فإنهما عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا

كما يحكم بأن ما حدث بينهما إنما كان بغير إرادة منهما ـ وهو موقف المجبرة وفكرها ـ :

وكـان بينهـمـا شـغب وقـد شـهـدا ... شق العـصـا وبعـين الله مـا شـهـدا

* * *

فنحن، إذن، بإزاء معنى محدد للإرجاء، وصيغة واحدة لفكر الذين قالوا به: **الفصل بين الإيمان وبين العمل.. ولكننا أمام تيارات متعددة، بل ومـتعارضة، استخدمت هذا الفكر، الذى نشـأ نشـأة سياسية فى صـراع سياسى واجتمـاعى، استخدمـتـه فى نصرة فريق ضد فريق، وقوة سـياسية واجتماعية ضد أخـرى.. فالبعض قد وظف الإرجاء للدفـاع عن الدولة وحكامـهـا، والبعـض قد تسلح بـه فى صراعـه ضـد هذه الدولة وهؤلاء الحكام**. . كما أننا أمام خلافات واختلافات فى تعريف «الإيمان»، أسهمت فى وجود فروق فكرية بين العديد من علماء المرجئة، الأمر الذى جعل مؤرخى المقالات والفرق يجعلون هذه الفروق فى «المسألة» حدودا تجعل أصحابها «فرقا» متعددة، وليسوا علماء فرقة أو تيار يختلفون فى الجزئيات!. .

* فبعض المرجئة ـ [مثل الجهم بن صفوان، وفرقته] ـ يرون أن الإيمان هو: **المعرفة بالله ورسله وما جـاء من عنده، وعقد القلب على هذه المعـرفة**. . ولا يضر هذا الإيمان ما يعلن صاحبه، حتى لو أعلن الكفر وعبد الأوثان!. .

* والثوبانية ـ المرجئة ـ أتباع أبى ثوبان ـ عندهم أن الإيمان هو: **المعرفة والإقرار بالله ورسله، فقط**. . أما ما يجيز العقل فعله أو تركه فليس داخلا فى تعريف الإيمان؛ لأنه «عمل»، وهو مؤخر عن «الإيمان».

* والكرامية ـ المرجئة ـ أتباع محمد بن كرام السجستانى ـ يقولون إن الإيمان هو: **قول باللسان.. حتى وإن اعتقد صاحب هذا القول الكفر بقلبه!** (١٠). .

ففكر الإرجاء، كما قلنا، واحد، وزعت أصحابه وباعدت بينهم المواقف السياسية والمواقف الاجتماعية التى جعلت البعض يوظفه لمصلحة الحكام بينما وظفه آخرون لخدمة المحكومين. . أما الاختلافات التى نشأت من تعدد التعريفات المقدمة «للإيمان»، فهى لا تعدو أن تكون خلافات فى الجزئيات، داخل الإطار الواحد لفكر المرجئة، وهى لا ترقى إلى الخلاف فى المقالة، ومن ثم لا تنفى عن أصحابها الاجتماع تحت مظلة الأصول الواحدة «للفرقة» الواحدة، بالمعنى المرن لهذا المصطلح فى فكرنا العربى الإسلامى. .

ومعنى آخر للإرجاء

وغير هذين التيارين من تيارات المرجئة كان هناك تيار ثالث فى حركة الإرجاء، ذكره مؤرخو المقالات ضمن هذه الحركة، **وإن يكن للإرجاء عنده معنى متميز، بل ومختلف عن ذلك المعنى الذى أشرنا إليه**.. وأصحاب هذا التيار الثالث نجدهم من أئمة المعتزلة وفروع تيارها الفكرى العام، كما نجدهم فى بعض فروع فرقة الخوارج..

ولم يكن أحد من هذا التيار الإرجائى يفصل بين الإيمان وبين العمل، بل كانوا على الضد من ذلك.. وإنما نشأ قولهم بالإرجاء واستخدامهم لمصطلحه عندما ثار الجدل ـ بدافع سياسى كذلك ـ حول ترتيب الخلفاء الراشدين فى «الفضل» و«الأفضلية».. فالشيعة عموما، وخاصة الغلاة من فرقها وتياراتها، قد فضلوا على بن أبى طالب على الصحابة أجمعين، بمن فيهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان.. ولكن نفرا من آل البيت، الذين يعدون فى أسلاف المعتزلة وأعلامهم الأول، قد أخروا عليا فى الترتيب، و«أرجاؤه» فى الفضل على النحو الذى مثلته المراحل الزمنية فى تولى الخلافة من قبل هؤلاء الخلفاء، فجعلوا فضلهم مرتبا وفقا لترتيب توليهم للخلافة: أبو بكر، فعمر، فعثمان، فعلى.. وبعضهم جعل عليا بعد عمر وسابقا لعثمان..

وأول من قال بهذا المعنى من معانى «الإرجاء» هو الحسن بن محمد بن الحنفية بن على ابن أبى طالب [المتوفى سنة ٩٩هـ ـ وقيل سنة ١٠٠هـ].. ولقد تبعه فى هذا الرأى كثير من المعتزلة ـ وهو معدود من أئمتهم الأول ـ.. كما قال به، أيضا، من الخوارج كثيرون(١١).

فهو «إرجاء».. ولكنه مختلف عن إرجاء الذين يفصلون «العمل» عن «الإيمان».. وكما يقول واحد من أبرز مفكرى الشيعة الاثنى عشرية، هو أبو جعفر محمد بن إسحاق الكلينى [٣٢٩ هـ ٩٤١ م]: فإنه «قد تطلق المرجئة على من أخر أمير المؤمنين عليا من مرتبته..»(١٢).



وجدير بالذكر أن واقعنا المعاصر وإن لم تقم فيه فرقة أو مذهب تتسمى باسم «المرجئة»، إلا أن فكر الإرجاء ما زال حيا فى ثنايا العديد من مذاهب الإسلاميين المعاصرين، وعلى الأخص فى المذهب الأشعرى. فالأشعرية. كما يقول ابن حزم الأندلسى: يذهبون فى هذا الموضوع مذهب «الجهمية»، أتباع الجهم بن صفوان(١٣).

هوامش المرجئة

(١) الأشعرى [مقالات الإسلاميين] جـ ١، ص ٢١٣ ـ ٢٢٢. طبعة إستانبول سنة ١٩٢٩م.
(٢) [الفَرق بين الفرق] ص ١٩٠، ١٩١. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.
(٣) [الملل والنحل] جـ ٢، ص ٥٩، ٦٢، ٦٤ ـ ٦٨.
(٤) [مفاتيح العلوم] ص ٢٠، ٢١.
(٥) [الفصل فى الملل والأهواء والنحل] جـ ٤، ص ٢٠٤.
(٦) [تاريخ الطبرى] جـ ٨، ص ٣٥، ١٩٦، ١٩٧. وفان فلوتن [السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات] ص ٥٣ ـ ٥٥، ٦٥، ٦٧. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م و[تاريخ الجهمية والمعتزلة] ـ لجمال الدين القاسمى ـ ص ٧ ـ ٩. طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
(٧) أفد: أى أزف.
(٨) جددا: أى مستويا.
(٩) الأصفهانى، أبو الفرج [كتاب الأغانى] جـ ١٤، ص ٥١٣٦ ـ ٥١٣٨. طبعة دار الشعب. القاهرة.
(١٠) الشهرستانى [الملل والنحل] جـ ٢، ص ٥٩، ٦٢، ٦٤-٦٦. طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ. الخوارزمى [مفاتيح العلوم] ص ٢٠، ٢١، طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ.
(١١) القاضى عبد الجبار [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٢١٥، طبعة تونس سنة ١٩٧٢م. و[طبقات ابن سعد] جـ ٥، ص ٦٧، ٩٨، ٢١٤، طبعة دار التحرير، القاهرة. و[خطط المقريزى]، جـ ٣، ص ٢٩٢، طبعة دار التحرير، القاهرة. والشهرستانى [الملل والنحل] جـ ٢، ص ٦٢.
(١٢) الكلينى [الكافى] جـ ١، ص ١٦٩ [هامش رقم «٢»]، طبعة طهران سنة ١٣٨٨ هـ.
(١٣) ابن حزم [الفصل فى الملل والأهواء والنحل] جـ ٤، ص ٢٠٤، طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

المعتزلــة

أشاعت الدولة الأموية [٤١ ـ ١٣٢هـ ٦٦١-٧٥٠م] وأظهرت، في الحياة الفكرية بمجتمعها، عقيدتي «الجبر» و«الإرجاء». . تبرر بالأولى مظالمها وما أحدثته ومثلته من تحول بالسلطة السياسية نقلها من «خلافة شورية» إلى «ملك وراثي عضوض». . وتحاول أن تفلت بالثانية ـ عقيدة الإرجاء ـ من إدانة المعارضة وحكمها على إيمان هذه الدولة وعقيدة حكامها، بعد أن ارتكبت تلك المظالم وأحدثوا هذه التحولات. .

وكانت المعارضة قد تصدت للدولة الأموية وفكريتها، من مواقع مختلفة ومنطلقات متمايزة وعلى مستويات متعددة وبأساليب متنوعة، وهي قد تبلورت في تيارات فكرية وسياسية ثلاثة:

أولا: تيار الخوارج: وهم ثوار أعلنوا ثورتهم المستمرة، تقريبا ضد الأمويين، وعلى مختلف الجبهات، وبكل الوسائل المشروعة لدى الثوار. . بالسيف والفكر على السواء.

وثانيا: تيار الشيعة: الذين زادهم اضطهاد بني أمية لآل البيت حبا لهم وتقديسا، حتى لقد تحول هذا الحب إلى عقيدة صوفية جعلت الفناء في الأئمة غاية يسعى إليها المتشيعون، لكن هذا الحب والتقديس قد وقف عند حدود الدين والتدين، عندما كفت الشيعة يدها ـ تحت قيادة إمامها جعفر الصادق [٨٠ ـ ١٤٨هـ ٦٩٩ ـ ٧٦٥م] ـ عن الثورة كأداة للمعارضة وسبيل للتغيير، ذلك أن المحن التي وقعت بهم، والتي كانت مأساة الحسين في كربلاء تجسيدا لها، ثم النهاية المأساوية لحركاتهم الانتقامية ـ انتفاضة «التوابين» [٦٥هـ ٦٨٤م] وثورة الكيسانية بقيادة المختار الثقفي [١ ـ ٦٧ هـ ٦٢٢ ـ ٦٨٧م] ـ قد جعلت هذا التيار من تيارات المعارضة يلزم «التقية»، وينهى عن «العنف والثورة»، ويبشر بالخلاص القادم المرهون بمشيئة السماء ومعونتها. . ولقد عبر جعفر الصادق عن هذا الموقف عندما حذر أنصاره من طريق الثورة فقال لهم: «إن بني أمية يتطاولون على الناس، حتى لو طاولتهم

الجبال لطالوا عليها! وهم يستشعرون بغض أهل البيت، ولا يجوز أن يخرج -[يثور]- أحد من أهل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم!»[(١)].

وثالثًا: تيار أهل العدل والتوحيد: وهو تيار فكرى وسياسى أكثر منه «فرقة» منضبطة، وخاصة فى جانب «التنظيم».. ولقد انخرط فى هذا التيار - الذى كان الحسن البصرى [٢١ - ١١٠ هـ ٦٤٢ - ٧٢٨ م] أبرز أئمته وقادته - كل الذين تصدوا لعقيدة «الجبر»، التى أظهرها الأمويون، فعارضوها بإظهار موقف الإسلام المنحاز إلى حرية الإنسان واختياره وقدرته واستطاعته، ومن ثم مسئوليته عن أفعاله.. كما تصدوا كذلك للأفكار الغريبة عن نقاء عقيدة التوحيد الإسلامية - أفكار التشبيه والتجسيم - فأظهروا فى مقابلها الفكر التنزيهى التجريدى، الذى يبتعد بالتصور الإسلامى للذات الإلهية عن أية شبهة أو مشابهة للمحدثات.. فكل ما خطر على بالك، فليس الله بمشبه شيئا من ذلك!.. وكانت مصادر الأفكار غير التنزيهية التى تصدى لها أهل العدل والتوحيد مختلفة ومتعددة.. فهناك اللاهوت المسيحى القائل بالحلول والتجسد والتثليث.. وهناك «النصوصيون» الذين وقفت بهم مداركهم وقدراتهم العقلية عند ظواهر النصوص التى توهم «بالتشبيه».. وهناك العامة الذين لا يستطيعون تصور ذات إلهية إلا إذا كانت على مثال، ولو تقريبيًا، مما هو مألوف لهم فى العالم المشهود!..

ولم يقف تيار «أهل العدل والتوحيد» عند **المعارضة الفكرية** لفكر الدولة الأموية، ذلك أن طلائع «الرواة والمؤرخين وكتاب السيرة»، الذين ارتادوا هذا الفن فى حضارتنا، كان أغلبهم من علماء هذا التيار، فعرضوا فى فنهم هذا بالتقويم لأحداث الصراع الذى نشب على السلطة فى صدر الإسلام، ولما أحدثه الأمويون فى طبيعة السلطة من تغييرات، ولما تعيشه الأمة من أحداث، ومن ثم دخلوا إلى ميدان السياسة من هذا الباب..

ولما أثارت الخوارج - وخاصة الأزارقة - فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول - قضية الحكم على عقائد المخالفين، والحكام منهم بالذات، وحكموا بكفرهم، وقف أهل العدل والتوحيد من هذه القضية موقفا وسطا، فقالوا: إن مرتكبى الكبائر، المصرين عليها، وغير التائبين منها هم «فسقة منافقون»، وليسوا بكفار..

وفيما يتعلق بقضية «الثورة»، وأسلوب التغيير والإزالة للمظالم، وقف هذا التيار مع «الثورة» كطريق من طرق التغيير، لكن بشروط حددها الحسن البصرى، أهمها: «التمكن»، أى الامتناع عن الثورة حتى يبلغ الثوار درجة من «التمكن» تضمن لهم

الانتصار . . فلقد كان الحسن البصرى، ضمن ما كان، عالما فى تاريخ الثورات التى قامت ثم قمعت، وفى تاريخ الحروب التى خاضها الثوار وقضى عليهم فيها الأمويون، ولذلك كانوا يصفونه بأنه : عالم فى «الفتن» ـ [الثورات] ـ و«الدماء» ـ [الحروب]! . . ومن علمه هذا استخلص الدروس التى جعلته يضع «التمكن» شرطا لإشعال «الثورة» . . ولكن الإطار التنظيمى المرن، وأحيانا الفضفاض، لتيار أهل العدل والتوحيد قد جعل الكثير من أنصاره، خلافا لدعوة الحسن البصرى، ينخرط فى العديد من الثورات التى فشلت، مثل التى قادها **عبد الرحمن بن الأشعث** [٨٥ هـ ٧٠٤ م] ضد الحجاج بن يوسف الثقفى [٤٠ ـ ٩٥هـ ٦٦٠ ـ ٧١٤ م] وبنى أمية، على عهد عبد الملك بن مروان [٢٦ ـ ٨٦هـ ٦٤٦ ـ ٧٠٥م].

ونحن نستطيع أن نجمل أهم الأصول الفكرية لهذا التيار فى :

١ ـ **العدل** : بما يعنيه من حرية الإنسان واختياره ومسئوليته عن أفعاله المخلوقة له . .

٢ ـ **والتوحيد** : بما يمثله من نقاء بلغ بعقيدة التوحيد الإسلامية ذروة التنزيه والتجريد . .

٣ ـ **والقول «بنفاق» مرتكب الكبيرة** : بما يعنيه من موقف وسط بين إفراط «الخوارج» عندما كفروه، وتفريط «المرجئة» عندما صححوا إيمانه ودعوا إلى إرجاء البحث فى عقيدته وتركه للبارئ ـ سبحانه ـ يوم الدين . .

ولقد ظل هذا هو حال تيار «أهل العدل والتوحيد» حتى نهاية القرن الهجرى الأول . . ثم حدث فيه الانشقاق . .

الانشقاق ـ [الاعتزال]

كان اثنان من الموالى قد نشأ بالمدينة، وتعلما فى بيت من بيوت آل البيت ـ بيت محمد ابن على بن أبى طالب ـ [المعروف بابن الحنفية] ـ [٢١ ـ ٨١ هـ ٦٤٢ـ ٧٠٠م] وزاملا وتتلمذا على اثنين من بنيه وهذان الاثنان هما :

* أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقى [الذى استشهد بعد سنة ١٠٦ هـ] . . الذى تعلم على الحسن بن محمد بن الحنفية [١٠٠هـ ٧١٨ م] ثم ذهب إلى الشام فقاد تيار العدل والتوحيد هناك . .

* وأبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال [٨٠ ـ ١٣١ هـ ٦٩٩ ـ ٧٤٨ م] الذى تعلم على

أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية [٩٩هـ ٧١٧ م] ثم ذهب فى سنة ١٠١ هـ إلى البصرة، حيث يقود الحسن البصرى تيار العدل والتوحيد فيها . . وفى البصرة انضم واصل إلى الحلقة ـ [المدرسة] ـ التى نظمها الحسن البصرى فى مسجدها، ولقى علماءها ومن بينهم عمرو بن عبيد [٨٠ ـ ١٤٤ هـ ٦٩٩ ـ ٧٦١م] . .

ولقد تبع انضمام واصل إلى جماعة أهل العدل والتوحيد بالبصرة احتدام الجدل حول الفكر الجديد الذى جاء به معه من المدينة فى موضوع مرتكب الكبيرة . . فهو لا يقول بقول الحسن البصرى : إنه مجرد منافق، كما لا يقول بقول المرجئة : إنه مؤمن، وبقول الخوارج : إنه كافر . . وإنما يقول : إنه فاسق، فى منزلة أخرى بين منزلتى الكفر والإيمان، وأنه خالد مخلد فى النار، لكن فى درجة من العذاب دون درجة عذاب الكافرين . . ودعوى واصل الجديدة هذه، بمقاييس المعارضة لبنى أمية، تمثل موقفا أكثر تشددا، ومن ثم أكثر ثورية، من الموقف السابق الذى كان عليه أهل العدل والتوحيد . .

وبعد جدل ومناظرات انضم عمرو بن عبيد ـ وكان أعظم علماء مدرسة الحسن البصرى فقها وفلسفة، وأكثرهم زهدا وورعا، والتالى فى الترتيب للحسن ـ إلى رأى واصل، وانضم معه وبعده كثيرون، حتى لقد مثل ذلك انشقاقا فى صفوف أصحاب الحسن . . والانشقاق هو، بالنسبة لأصحابه : اعتزال عن الأصل، وهكذا سمى هذا الكيان الجديد الذى تبلور فى إطار تيار العدل والتوحيد «بالمعتزلة»، لانشقاقهم ـ اعتزالهم ـ عن التيار العام، الذى ظلوا على علاقات وثيقة به، تتمثل فى اتفاقهم معه على ما عدى [المنزلة بين المنزلتين] من الأصول الفكرية التى يبشرون بها بين الناس . .

وخلال العقد الأول من القرن الهجرى الثانى كانت مؤلفات واصل بن عطاء قد حددت المعالم الفكرية والأصول العامة لفرقة المعتزلة، فلقد أنجز، قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره، ردود المعتزلة على الفرق الأخرى : الخوارج، والجبرية، والمرجئة، والشيعة، والمانوية (٢)، ومختلف الفرق المعادية للإسلام (٣) . . كما قاد عملية التكوين والبناء لتنظيم المعتزلة على امتداد رقعة الدولة العربية الإسلامية كفرقة أخص من التيار العام لأهل العدل والتوحيد . . وهو التنظيم الذى قاد عددا من الثورات ضد سلطة الأمويين . .

ولقد اكتملت للمعتزلة، على عهد واصل، أصول فكرية أربعة، أخذوا يتميزون باجتماعهم عليها عن من عداهم من الفرق والتيارات . . وهى :

١ ـ التوحيد . . [التنزيه] . .

٢ـ والعدل. . [قدرة الإنسان على أفعاله وخلقه لها]. . وكان البعض يسميه [القدر]، بمعنى إثبات القدر [القدرة] للإنسان. .

٣ـ والمنزلة بين المنزلتين. .

٤ـ والقول بخطأ أحد الفريقين فى الصراعات التى نشأت على السلطة فى صدر الإسلام ـ [عثمان بن عفان. . وخصومه]. . [على بن أبى طالب. . وخصومه] ـ مع التوقف والامتناع عن تحديد من هو الطرف المخطىء! (٤). .

وهذه الأصول الفكرية الأربعة هى التى تطورت، بالتداخل والزيادة، حتى أصبحت خمسة فى ظل قيادة أبى الهذيل العلاف [٢٣٥ هـ ٨٤٩م] لفرقة المعتزلة، وظلت أعمدة لبنائهم الفكرى يجتمعون حولها جميعا، وإن اختلفوا أحيانا فى الجزئيات والتفاصيل. .

الأصول الخمسة

وقف المعتزلة بأصولهم الفكرية، التى كونت أعمدة نظريتهم العامة، عند خمسة أصول هى: «العدل». . و«التوحيد». . و«الوعد والوعيد». . و«المنزلة بين المنزلتين». . و«الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر». .

ووقوفهم عند هذا العدد قد حكمه منهج، ولم يخضع للصدفة والاتفاق. . فهم قد رأوها المبادئ الأساسية التى يقع فيها الاختلاف بينهم وبين كل من خالفهم من فرق الإسلام وغيره، فللعدد هنا حكمة وأسباب. . وقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذانى [٤١٥ هـ ١٠٢٤ م] ـ وهو أبرز المتأخرين من أئمتهم ـ يجيب من سأله:

ـ «ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟!». . فيقول:

ـ «إنه لا خلاف أن المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول. . ألا ترى:

* أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل فى: **التوحيد**؟

* وخلاف المجبرة بأسرهم دخل فى باب: **العدل**؟

* وخلاف المرجئة دخل فى باب: **الوعد والوعيد**؟

* وخلاف الخوارج دخل تحت اسم: **المنزلة بين المنزلتين**؟

* وخلاف الإمامية دخل فى باب: **الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر**؟؟. . » (٥).

وهذا المنهج الذى انتهجه المعتزلة فى تحديد الأصول وعددها يجعلنا نرفض ما شاع فى كتب المقالات والفرق التى لم يميز أصحابها بين «الأصول» و«المقالات» وبين «الفروع» و«المسائل» . . فأصحاب هذه الكتب قد ذهبوا، لهذا، إلى أن جعلوا المعتزلة عشرين «فرقة» ، تبعًا لما بين أعلامها وعلمائها من خلافات واجتهادات فى «المسائل والفروع» ، فقالوا : إن المعتزلة انقسمت إلى عشرين فرقة ، منها : **الواصلية، والعَمْرية، والهذيلية، والنظامية، والأسوارية، والمَعْمَرَية، والثمامية، والجاحظية، والحايطية، والحمارية، والخياطية، والشحمية، وأصحاب صالح قبة، والمويسية، والكعبية، والجبائية، والبهشمية**. . . نسبة إلى عدد من أعلامهم وأئمتهم . . فهذه التقسيمات - إن جازت - إنما هى مواقف خلافية حول «مسائل وفروع وشبه» ولكنها وأصحابها تأتى ويأتون فى إطار نظرية واحدة وعامة هى الأصول الخمسة للمعتزلة ، تلك الأصول «التى تجمع عليها المعتزلة، وتتفق عليها، مما لا يختار عليه، ولا ريب فيه . . وإن كان الاختلاف الواقع بينهم فى فروع ذلك، وشبه وردت عليه . . » كما يقول القاضى عبد الجبار (٦) .

١ - أصل : العدل

ويختص مبحث هذا الأصل بقضايا : الحرية والاختيار ، بالنسبة للإنسان ، وقضايا : التعديل والتجوير ، بالنسبة للذات الإلهية . . والمعتزلة يقررون ، بمبحثهم فى [العدل] ، أن للإنسان قدرة وإرادة ومشيئة واستطاعة ، قد خلقها له خالقه ، وأنها تؤدى وظائفها ، بشكل مستقل وحر ، فيما يتعلق بالأفعال المقدورة للإنسان ، ومن ثم فإن الإنسان هو خالق أفعاله ، على سبيل الحقيقة لا المجاز ، ونسبة هذه الأفعال إليه هى نسبة حقيقية ، ومن ثم فإن الجزاء ، ثوابا وعقابا ، هو أمر منطقى ، ليس فيه شبهة جور تلحق بالبارئ سبحانه ، كما هو الحال إذا قال المرء برأى المجبرة فى هذا الموضوع .

فهم لم يتحرجوا - كما صنع غيرهم - من وصف الإنسان «بالخلق» لأفعاله ؛ لأنهم فرقوا بين «الخلق» وبين «الاختراع» و«الإبداع» على غير صورة ومثال سابق ، فالخلق هو : الفعل والصنع على أساس من «التقدير والتخطيط» السابق على التنفيذ ، وهذا مقدور للإنسان وواقع منه . . وأوردوا شواهد اللغة التى تصف الإنسان بالخلق ، من مثل قول العرب : «خلقت الأديم . . وقول زهير بن أبى سلمى :

فلأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى» (٧)

كما استدلوا بالقرآن على وصف الإنسان بأنه «يخلق» . . فالله يقول ، مخاطبا الناس :

﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾ [العنكبوت: ١٧]، ويقول، مخاطبا عيسى: ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ ﴾ [المائدة: ١١٠]. . كما يتحدث فينبئ عن تعدد من يمكن وصفه بصفة «الخلق»، فيقول: ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ [المؤمنون: ١٤]. .

يورد المعتزلة ذلك، ثم يجتهدون لرد اعتراض خصومهم، من الجبرية الذين يحتجون بالقرآن أيضا، وبظواهر الآيات التى تقول: ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ﴾ [فاطر: ٣]؟ و﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ ﴾ [النحل: ١٧]؟ فيقولون: إن الاحتجاج بها لا يصح؛ لأنه احتجاج يقف عند الألفاظ، أما الحقيقة فتقرر للإنسان فعلا وخلقا. . وبعبارة القاضى عبد الجبار: فإن «التعلق بهاتين الآيتين لا يصح؛ لأنه كلام من جهة العبارة، فأما من جهة المعنى، فإنما يجب أن نبين أن العبد يحدث الشىء، وأنه يصح أن يحدثه مقدورا. . »(٨).

كما بيّنوا السر فى انصراف لفظ «الخالق» إلى الله ـ سبحانه ـ دون الإنسان، وقالوا إن «العرف والتعارف» هو الذى قصر هذا اللفظ على الذات الإلهية، كما قصر عليها لفظ «رب» ولقد حدث ذلك كى ينتفى الإيهام بربوبية سواه. . ولما كان مرد ذلك إلى «العرف»، فلا مانع، على الحقيقة، يمنع من وصف غيره ـ سبحانه ـ «بالخلق». . وضربوا مثلا «بالحركة»، التى تحل محل السكون، فهى فعل وخلق. . والله هو محدث الحركة الضرورية. . فهو خالق لها. . والإنسان هو فاعل الحركة المكتسبة، فهو الخالق لها. . (٩).

وكما أثبت المعتزلة للإنسان القدرة على الخلق أثبتوا له القدرة على «الإفناء»، بل قالوا إنه يستطيع، بقدرته التى خلقها له الله، أن يفنى فعل الله! . . فإذا كان السكون الطبيعى مخلوقا لله، فإن الحركة المكتسبة التى يخلقها الإنسان لتحرك الساكن هى إفناء لفعل الله! . . وإذا كانت حياة الإنسان هى خلق الله، فإن انتحار المنتحر هو إفناء لفعل الله!(١٠). .

ولقد خلص المعتزلة من مباحثهم فى أصل [العدل] إلى أن أفعال الإنسان، المقدورة له، ليست مخلوقة لله، وإنما هى متعلقة بالإنسان، تعلق خلق وإيجاد وإحداث، على سبيل الحقيقة، ووفقا للمقاصد والدواعى التى تجعل الإنسان يرجح فعله على تركه هذا الفعل، ومن ثم فإنه فاعل لها على سبيل الحقيقة لا المجاز.. فهو عنها مسئول، وحسابه عليها عدل، فالعدل، عندهم: حرية للإنسان، ونفى للجور عن الله.

٢ ـ أصل: التوحيد

وكما كان المعتزلة فرسان ميدان [الحرية والاختيار]، بتقريرهم [أصل العدل]، كانوا فرسان [التنزيه والتجريد]، فيما يتعلق بتصور الذات الإلهية، بتقريرهم [أصل التوحيد]. . بل لقد بلغوا بهذا التصور قمة «التنزيه» و«التجريد» فى الفكر الإسلامى، بل الإنسانى على الإطلاق! . . فهم قد عارضوا فكر سائر الفرق «المشبهة» و«المجسمة» ـ «الحشوية»: الذين عجزت بهم مداركهم فلم يرتقوا بتصوراتهم للذات الإلهية عن حدود المحدثات والمخلوقات ـ واستند المعتزلة فى موقفهم هذا إلى نقاء عقيدة التوحيد فى الإسلام، كما صورتها الآيات المحكمة فى القرآن الكريم، ولم تكن معارضتهم قاصرة على «مشبهة» الإسلام، بل شملت كل أصحاب الديانات والفرق والنحل التى ترددت فى هاوية «التشبيه». .

فهم قد رأوا فى عقيدة التثليث المسيحية ثمرة للقول بالتشبيه بلغ حد القول بالحلول والاتحاد بين اللاهوت والناسوت، وقرروا أن هذا الموطن من مواطن الفكر هو أصل الخلاف مع اللاهوت المسيحى (١١) . . وفى نقدهم لعقيدة التثليث عرضوا لما يؤمن به المسلمون من أن عيسى ـ عليه السلام ـ هو «كلمة الله»، فلم ينكروه، وإنما قرروا أن هذه «الكلمة» «مخلوقة»، وليست «قديمة»، وذلك حتى لا يتعدد القدماء. . ورأوا أن القول بقدم الكلمة هو الذى قاد اللاهوتيين المسيحيين إلى مدارج التشبيه فمزالق التثليث، ولذلك اجتهدوا لإغلاق الباب كى لا يسلك المسلمون ذات الدرب، فقالوا بأن كل كلام لله فهو مخلوق، ومنه القرآن الكريم، ومن قبله كل الكتب المنزلة. . وتتبعوا بالنقد فكر المسيحية التشبيهى والتجسيدى عند مختلف فرقها، نساطرة وملكانية وغيرهما (١٢) . .

كما هاجموا القول بالاثنينية عند «الثنوية»، القائلين بإلهين، أحدهما للخير والآخر للشر ـ النور والظلمة ـ وتتبعوا فكر الثنوية لدى فرقها المختلفة، من «مزدقية»، و« ديصانية»، و« مرقيونية»، و« ماهانية»، و« صيامية»، و« مقلاصية»، وكشفوا عن العلاقات بين فكر «مانى» ـ زعيم المانوية ونبيها ـ الذى ادعى النبوة فى القرن الثالث الميلادى، بفارس ـ وبين كل من المجوسية والنصرانية (١٣) . . كما كشفوا عن آثار التشبيه المسيحى فى معتقدات الفرق الإسلامية المشبهة، من غلاة الشيعة، والمرجئة، مثل فروع: الرافضة، والشيطانية، والبنانية، والمغيرية، واليونسية، والعبيدية، والكرامية، وغيرهم. . وبيّنوا كيف وصل التشبيه ببعض هؤلاء المنتسبين إلى الإسلام إلى الحد الذى قالوا فيه عن الله إنه «جسم، لا كالأجسام، وهو مركب من لحم ودم، لا كاللحوم

والدماء، وله الأعضاء والجوارح، وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين.. فهو جسم ذو هيئة وصورة، يتحرك ويسكن، ويزول وينتقل!..» إلى آخر هذه التصورات التى أثمرها التشبيه والتجسيد والتجسيم (١٤).. كما هاجم المعتزلة عقيدة التشبيه عند اليهود أيضا (١٥)..

وإذا كانت ردود **واصل بن عطاء** على هذه الفرق قد بادت، فإن الأهمية التى أعطاها **القاضى عبد الجبار** للرد على هذه الفرق فى موسوعته [المغنى فى أبواب التوحيد والعدل] تؤكد أن فرق الإسلام لم تحارب على هذه الجبهة كما حارب المعتزلة، **أهل العدل والتوحيد**..

ومن خلال معارضة المعتزلة لفكر أهل هذه الأديان والفرق جميعا قدموا تصورهم التنزيهى والتجريدى للذات الإلهية.. وهو التصور الذى ارتكز على رفض كل ما يوهم تعدد القديم، أو مماثلته لأى محدث من المحدثات.. فكل ما خطر على بالك، ليس الله كمثل شىء من ذلك!.. **فقالوا بوحدة الذات والصفات، ورفضوا إمكانية رؤية الله بالأبصار، فى الدنيا أو الآخرة؛ لأنها تستلزم التحيز والمكان والجهة، وهى لوازم للتشبيه والتجسيم. كما كان قولهم بخلق القرآن ثمرة لرفضهم قدم الكلمة، التى أدى القول بها إلى شبهة قدم المسيح، ثم التشبيه والتجسيد، فالتثليث المسيحى..**

٣ ـ أصل: الوعد والوعيد

وفى هذا المبحث من مباحث أصول المعتزلة الخمسة رفضوا الفكرة الجوهرية لعقيدة فرقة المرجئة، فكرة الفصل ما بين «الإيمان» و«العمل».. فقال المعتزلة: إن الوعد يعنى: أن من أطاع الله دخل الجنة، وأن وعد الله بذلك صدق لا يمكن أن يتخلف عن الوقوع.. أما الوعيد فإنه يعنى: أن من عصى الله دخل النار، وخلد فيها أبدا إذا كانت ذنوبه كبائر لم يتب منها قبل مماته، وهذا الوعيد صدق لن يتخلف وقوعه أبدا.. ولما كانت آيات الوعيد، فى القرآن، تتناول الفسقة، من مرتكبى الذنوب الكبائر، المسلمين، كما تتناول الكفار، كانت شاملة للجميع.. وصدق الوعد والوعيد واستحالة تخلف أحد منهما يعنى: أن الحكم على مصير المطيعين، الذين وعدهم الله، وعلى مصير العاصين، الذين توعدهم الله، ليس رجما بالغيب، ولا تعديا على اختصاص الذات الإلهية، ولا مما يجب «إرجاؤه» لحكم الله المالك يوم الدين!..

ولقد رتب المعتزلة على هذا الأصل إنكار نفع «الشفاعة» من الرسول أو غيره، يوم

القيامة، لأحد من الفسقة، وقصروا إمكان حدوث هذه «الشفاعة» «للمؤمنين»، دون «الفسقة»[١٦] . . ومن ثم فإنها لا تفيد الإخراج من النار إلى الجنة، وإنما يقتصر أثرها على رفع درجات المؤمنين فى النعيم . . **فالعمل هو وحده الذى يحسم فى قضية مستقبل الإنسان ومصيره، والتصور الكلى والعام لهذا المصير ممكن، ما دمنا قد سلمنا بصدق الوعد والوعيد، وقلنا باستحالة تخلف أى منهما..**

واضح أن لهذا الأصل من أصول المعتزلة طابعا سياسيا، فلقد كان فكر المرجئة يملى للظالمين ويمد لهم حبال الأمل فى النجاة، بينما كان فكر المعتزلة يحكم عليهم بالفسق والخلود فى النار، ويقرر، بهذا الأصل، صدق الوعيد لهم، واستحالة تخلفه، ومن ثم استحالة إفلاتهم من الخلود فى النار... على حين كان فكر الخوارج يحكم بكفرهم، كفر نعمة ـ عند البعض ـ وكفر شرك بالله ـ عند البعض الآخر!

٤ ـ أصل: المنزلة بين المنزلتين

وهو من أولى الإضافات التى قدمها واصل بن عطاء، فأحدث به ذلك الانشقاق فى صفوف القائلين «بالعدل والتوحيد»، فنشأت به المعتزلة كفرقة مستقلة، هى أخص من القائلين بالعدل والتوحيد. .

ويعنى هذا الأصل: أن مرتكب الكبيرة، الذى أجمع كل من: **الخوارج، والمرجئة، وأهل العدل والتوحيد على تسميته بـ «فاسق»، ثم اختلفوا بعد ذلك، فقال الخوارج: هو فاسق كافر، وقالت المرجئة: هو فاسق مؤمن، وقال الحسن البصرى وأصحابه: هو فاسق منافق.. يعنى [أصل المنزلة بين المنزلتين]، عند المعتزلة: الأخذ بما اتفق عليه الجميع من أن مرتكب الكبيرة «فاسق»، ورفض ما عدا ذلك من الآراء المختلف فيها وعليها، ثم الحكم بأن هذا «الفاسق» هو فى منزلة وسط بين منزلتى «الكفر» و«الإيمان»، لمباينته درجات الكفار وأحكامهم ودرجات المؤمنين وصفاتهم، وأنه بعد ذلك مخلد فى النار، وإن يكن فى درجة من العذاب دون درجة المشركين والكفار..**

ولقد أخطأ البغدادى عندما قال إن هذا الأصل من أصول المعتزلة قد نشأ بصدد تقويمهم لموقف أطراف النزاع على السلطة زمن على بن أبى طالب، وعندما توهم وأوهم أن واصل بن عطاء قد حكم بالفسق والخلود فى النار على طرف من أطراف هذا النزاع بعد أن وضعه فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان[١٧] .. **أخطأ البغدادى**

فى تحديد الملابسـات التى أثمرت هذا الأصل من أصول المعـتزلة الخمـسة، فلم تكن تقويم النزاع على السلطة زمن على بن أبى طالب، وإنما كـانت تقويـم الدولة الأموية ورجالات حكمـها وجهـازها الإدارى والمالى والعسكرى.. فـأركان هذه الدولة هم الذين فشت مـظالمهم، وأصبح الجميـع شبـه متفـقين على أنهم من مرتكبـى الكبائر، وعلى أنهم «فسقة ».. ثم نشأ الخلاف على مـا يأتى بعد الحكم «بالفسق» الذى اتفقوا عليه.. وكان ذلك فى النصف الثانى من القرن الهـجرى الأول عندما اشتدت ثورات الخوارج الأزارقة، فطرحت هذه القضية بإلحاح على دوائر الفكر الإسلامى. . ويقطع بصحة ما نقول أن «النموذج» الذى كان يدور الجدل حول إيمانه كانت الأطراف كلها قد اتفقت على «فسقه وفجوره»، ولم يحدث أن اتفقت هذه الأطراف جميعها على «فسق وفجور»: **طلحة، والزبيـر، وعائشة** ـ [أصحاب موقعة الجمل] ـ أو على بن أبى طالب وصحبه، أو **معـاوية بن أبى سفـيان** وأهل الشام. . ويشـهد لما نقول تلك السطور التى يفصل فيها **الخياط، أبو الحسـين عبد الرحمن بن محمـد بن عثمان** [٣٠٠ هـ ٩١٢ م] ـ وهو من علماء **المعتزلة** ـ الحديث عن نشأة هذا الأصل فيقول: «إن **الخوارج وأصحاب الحسن** ـ [البصرى] ـ كلهم مجمعون والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر، ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت: هو، مع فسقه وفجوره، كـافر. وقالت المرجئة وحدها: هو، مع فسقـه وفجوره، مـؤمن. وقال الحسن ومن تابعـه: هو، مع فسـقـه وفـجوره، منافق. . فقال لهم **واصل**: قد اجتمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور، فهو اسم له صـحـيح بإجـمـاعكم، وقـد نطق القـرآن به فى آية القـاذف ﴿ **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** ﴾ [النور: ٤] وغيرها من القرآن، فوجب تسميته به. وما تفرد به كل فريق منكم من الأسماء فدعوى لا تقبل منه إلا ببينة من كتاب الله أو سنة نبيه ﷺ . . ثم قال واصل للخوارج: وجدت أحكام الكفار، المجمع عليها، المنصوصة فى القرآن، كلها زائلة عن صاحب الكبيرة، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه. . ثم قد جاءت السنة المجتمع عليها أن أهل الكفر لا يُوارَثون ولا يدفنون فى مقابر أهل القبلة، وليس يفعل ذلك فى صاحب الكبيرة. وحكم الله فى المؤمن: الولاية والمحبة والوعد بالجنة. . وحكم الله فى صاحب الكبيرة، فى كتابه: أن لعنه وبرئ منه وأعد له عذابا عظيما. . فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن، بزوال أحكام الإيمان عنه فى كتاب الله، ووجب أنه ليس بكافر، بزوال أحكام الكفر عنه، ووجب أنه ليس بمنافق، فى زوال أحكام المنافقين عنه فى سنة رسول الله

ﷺ ، ووجب أنه فاسق فاجر، لإجماع الأمة على تسميته بذلك، وبتسمية الله له به فى كتابه. . »[١٨].

تلك هى ملابسات ظهور هذا الأصل من أصول المعتزلة. .

وهو عندهم من المسائل «الشرعية»، التى لا مجال للعقل فيها؛ لأنه متعلق بمقادير الثواب والعقاب، وهى مقادير لا يعلمها إلا الله ـ سبحانه وتعالى ـ وعلمها لا يدخل فى نطاق ما يعلم عقلاً[١٩].

والمعتزلة يطلقون، أحيانا، على هذا الأصل عنوان [الأسماء والأحكام]، بدلا من [المنزلة بين المنزلتين]؛ لأنه يدور حول أسماء مرتكبى الكبائر وأحكامهم.

وتؤكد الملابسات السياسية لنشأة هذا الأصل من أصول المعتزلة، وكذلك لطابعه السياسى العام، أنه كان، بالدرجة الأولى، تقويما للدولة وجهازها، قبل أن يكون مجرد موقف من الإنسان العادى الذى ارتكب ذنبا من الذنوب الكبائر ثم يموت دون أن يتوب منه إلى الله سبحانه وتعالى.

٥ ـ أصل: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

وهو أكثر أصول المعتزلة اختصاصا بالجانب السياسى من فكرهم العام ونظريتهم السياسية عندما وضعت فى الممارسة والتطبيق. .

وفرق الإسلام جميعها لم تختلف حول وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. . ولكن اتفاقها هذا هو اتفاق ظاهرى، يخفى خلافا واختلافا بين بعضها والبعض الآخر حول هذا الأصل الفكرى. . فهم جميعا يؤمنون بقول الله ـ سبحانه ـ: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. . وقوله: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]. . ولكنهم بعد ذلك يختلفون. .

* فأصحاب الحديث، من أهل السنة، يحرمون استخدام العنف والقوة ـ [السيف] ـ فى النهى عن المنكر، ومن ثم ينكرون «الخروج» ـ [الثورة] ـ على أئمة الجور وظلمة الحكام. . وهم يقولون ـ وفق عبارة **الأشعرى** ـ: «إن السيف باطل، ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وأن الإمام قد يكون عادلا، ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقا. . »[٢٠]؟!. . ووفق عبارة **أحمد بن حنبل**، التى ينقلها

أبو يعلى الفراء: فإن «من غلب بالسيف حتى صار خليفة، وسُمِّى أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه، برا كان أو فاجرا، فهو أمير المؤمنين!»(٢١). .

* **والشيعة الإمامية** ينكرون الخروج المسلح إلا إذا كان مع إمامهم المنتظر «فإذا خرج الناطق وجب سل السيوف حينئذ معه»، أما قبل ذلك فلا تسل السيوف!(٢٢). .

ولقد وقف هؤلاء وأولئك بوسائل النهى عن المنكر عن أداتى: اللسان، والقلب، دون اليد، فضلا عن اليد الحاملة للسيف! . .

لكن **المعتزلة**، فى هذا الأصل من أصولهم الفكرية، أوجبوا النهى عن المنكر بالوسائل الثلاث التى حددها حديث الرسول، عليه الصلاة والسلام: «**من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**»(٢٣). . فاليد ـ وتشمل الفعل، وتعنى: القوة ـ ثم اللسان. . ثم الرفض القلبى. . . هى الوسائل التى حددها الحديث النبوى للنهى عن المنكر فى مجتمع المسلمين(٢٤). . واستدلوا على جواز الخروج المسلح بقول الله ـ سبحانه ـ: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ**﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ**﴾ [الحجرات: ٩]، وقوله: ﴿**لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ [البقرة: ١٢٤] . . ومع المعتزلة فى موقفهم هذا وقف: **الخوارج، والزيدية**، وطوائف من أهل السنة. .

ولقد بلغ مقام هذا الأصل عند المعتزلة إلى الحد الذى جعلوه «أصلا عظيما من أصول الدين»، وقالوا عنه: «إنه أصل شريف. .»، وعدوه «أشرف من جميع أبواب البر والعبادة!»(٢٥).

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، كما قرره المعتزلة، لا يقف عند الجانب الفردى، بل إنه أدخل الأصول فى العمل السياسى والممارسة الاجتماعية، فهدفه الأول والأساسى: «ألا يضيع المعروف ولا يقع المنكر» فى المجتمع، أى أن تظل معالم الحق والهدى بينة يهتدى بها الناس، وأن يختفى المنكر من حياة الناس ومجتمعاتهم، فإذا تحققت هذه الغاية برئ الناس من تبعة وجوب هذا الأصل عليهم، فهو من فروض الكفاية وواجباتها. . **ومعلوم أن فروض الكفاية أكثر أهمية وأشد تأكيدا من فروض الأعيان؛ لأن تخلف قيام فرض العين يأثم به من أهمل فيه، أما تخلف قيام فرض الكفاية فالذى يأثم به الأمة جمعاء!** . .

وإذا تعرض الإنسان للإكراه كى لا ينكر المنكر، فلا يجوز له الخضوع لهذا الإكراه، حتى لو هلكت ذاته، ولذلك إذا كان من المنكر ضرر يلحق بالغير، لا يمكن ضمانه أو التعويض عنه بعد زوال الإكراه، فإذا أجبر الإنسان على فعل منكر يتعدى ضرره إلى الغير، مما لا يمكن تدارك آثاره، كالقتل والقذف، فغير جائز له الخضوع لهذا الإكراه، أما إذا أمكن الضمان والتعويض، كأن يُكرَه على اغتصاب مال الغير، فيجوز له الخضوع للإكراه، مع الضمان للمال المغصوب.. ومثل ذلك ما إذا كان الضرر قاصرا على ذات المُكرَه كأن يُكره على أكل الميتة، أو شرب الخمر، أو التلفظ بكلمة الكفر ـ مع إبطان ضدها ـ فيجوز له الخضوع للإكراه (٢٦)..

ويختلف الأمر بالمعروف عن النهى عن المنكر من حيث إن المطلوب فى الأمر بالمعروف هو: الأمر به فقط، وليس مطلوبا حمل الغير على الامتثال لهذا الأمر، فالواجب هو الأمر بإقامة الصلاة، مثلا، لا حمل تاركها على القيام بها.. أما المنكر فإن الواجب هو: النهى عنه، وحمل فاعله على الانتهاء عنه، بواحدة من الوسائل الثلاث (٢٧).

ولقد قيد المعتزلة وجوب هذا الأصل من أصولهم الفكرية بتوافر الشروط التى تجعل ممارسته عملا مثمرا للغايات التى وجب لأجلها، وذلك مخافة أن يأتى الأمر والنهى بضد المطلوب. . وهذه الشروط هى:

أولا: أن نعلم أن ما نأمر به هو من «المعروف»، وما ننهى عنه هو من «المنكر»، ولا يكفى فى ذلك غلبة الظن، إذ لا بد من بلوغ درجة العلم.

ثانيا: أن يكون المنكر، الذى يجب النهى عنه، «قائما، مشاهدا»، كأن نرى الخمر أو أدواتها مثلا. . . وحكموا بأن غلبة الظن تقوم هنا مقام العلم بقيام «المنكر». . فيجب النهى بناء عليها. .

ثالثا: أن نعلم أن نهينا عن «المنكر» لن يؤدى إلى حدوث «منكر» أشد من المنهى عنه، فلا يصح أن ننهى عن «منكر» مثل شرب الخمر، إذا علمنا، أو غلب على ظننا أن هذا النهى سيؤدى إلى قتل أو فساد أشد من الخمر. . عندئذ لا يجب النهى ولا يحسن. .

رابعا: أن نعلم أن نهينا سيحدث أثرا إيجابيا، وأنه لن يذهب عبثا وأدراج الرياح أو على الأقل يغلب على ظننا ذلك، وإلا لم يجب النهى. . . وإذا انتفى «الوجوب» قال

البعض إنه «يحسن»؛ لأنه بمنزلة استدعاء الغير للدين، وقال آخرون لا يحسن؛ لأنه عبث..

خامسا: أن نعلم، أو يغلب على ظننا أن النهى عن المنكر لن يؤدى إلى وقوع ضرر فى المال أو النفس للناهين عنه.. والضرر المعتبر هنا يختلف باختلاف قدرات الناس وحالاتهم ومنازلهم.. وإذا انتفى «**الوجوب**»، اتقاء للضرر، فإنه «**يحسن**» النهى عن المنكر، خاصة إذا علم أن وقوع الضرر على الناهى عن المنكر مما يزيد فى إعزاز الدين بإبراز النماذج التى تضحى فى سبيل إقامة شرعته..

وفى الحالات التى ينتفى فيها «**وجوب**» النهى عن المنكر، لفقدان الشروط الواجب توافرها، فإن «**إظهار الكراهية**» والرفض للمنكر وأهله هو واجب على الجميع، وخاصة على من يتوهم منه الرضى بالمنكر، أما من لا يتوهم منه ذلك فإن إنكاره ورفضه وكراهيته معلومة حتى دون إظهار وإعلان (٢٨).

وحتى نفهم مراد المعتزلة من وراء اشتراط هذه الشروط، لا بد أن نعى أنهم قد استهدفوا بها ضمان تحقيق الغرض المنشود من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فهم، مثلا، مع سل السيف وتجريده ضد الإمام الجائر، ويوردون فى هذا الباب الحديث الذى رواه الصحابى حذيفة بن اليمان: «قلت: يا رسول الله، أيكون بعد الخير الذى أعطينا شر، كما كان قبله؟! قال: **نعم!** قلت: فبمن نعتصم؟!. قال: **بالسيف!**» (٢٩). وهم، مع ذلك، يشترطون للثورة على أئمة الجور شروطا منها: أن يكون الثوار جماعة. يقودها إمام.. والنصر محتمل بالنسبة لثورتها.. وبعبارتهم، التى نقلها **الأشعرى**: «.. إذا كنا جماعة، وكان الغالب عندنا أنا نكفى مخالفينا، عقدنا للإمام، ونهضنا ـ [ثرنا] ـ فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا!» (٣٠).

والمعتزلة بعد أن اجتمعوا على هذا الأصل من أصولهم الخمسة ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ اجتهدوا فاختلفوا فى عدد من التفاصيل والفرعيات..

* فمنهم من قال: إن طريق العلم بوجوبه هو العقل والسمع معا، فى كل الحالات.. ومنهم من قال: بل السمع فقط، إلا إذا وضح الظلم فحرك فى القلب المضض والامتعاض، فعند ذلك يجب النهى عنه عقلا، كما وجب سمعا.. فوضوح المنكر وبشاعته يجعل لوجوب إنكاره والنهى عنه طريقان: العقل، والسمع معا (٣١).

* وقدامى المعتزلة أوجبوا الأمر بالمعروف، على الإطلاق، دون تفصيل.. بينما المتأخرون منهم قد فصلوا فى هذا الموضوع.. فجعلوا الأمر بالواجب واجبا،

وبالسنة سنة، وبالمندوب مندوبا . . وظل النهى عن المنكر، عند الجميع واجبا فى كل الحالات!(٣٢).

والذين يطالعون المباحث المطوّلة التى كتبها المعتزلة تحت هذا الأصل من أصولهم الفكرية، يدركون الصلات الوثيقة بينه وبين صلاح المجتمع وتطهيره من الشوائب والسلبيات . . فهو، مع «الوعد والوعيد»، و«المنزلة بين المنزلتين» . . بل و«العدل»، يكونون الأصول الأربعة ذات الطابع السياسى من الأصول الخمسة، التى كانت الأعمدة الفكرية فى النظرية العامة للمعتزلة، أهل العدل والتوحيد.



التنظيم

عرفت كثير من الفرق الإسلامية، منذ نشأتها المبكرة، واستخدمت «التنظيم»، و«التنظيم السرى» بوجه خاص . . وأمر ذلك معروف وشهير فى العديد من تنظيمات الشيعة منذ العهد الأموى . . ولقد كان لفرقة المعتزلة تنظيمها السرى الذى قاد الدعوة لأصولها الخمسة، وجاهد لوضعها موضع التطبيق.

ولسرية هذا التنظيم، وللاضطهاد الذى تعرضت له المعتزلة، وللمحنة التى أصابتها على عهد المتوكل العباسى [٢٣٣ ـ ٢٤٧ هـ ٨٤٧-٨٦١م] فحرم فيها فكرها، وعزلت عن الحياة الرسمية والعامة رجالاتها، وأبيدت الآثار الفكرية لأعلامها، لكل ذلك كثرت الصعوبات أمام من يبغى جلاء حقيقة تنظيم هذه الفرقة وتحديد هيكله والوصول إلى تصور يقينى حول قوته ومدى انتشاره فوق رقعة الدولة العربية الإسلامية . .

ولكن . . وبالرغم من تلك الصعوبات، فإن استقراء المعلومات المتاحة يضع يدنا على عدد من الحقائق والمعالم الخاصة بهذا التنظيم . .

* فالذى قاد بناءه ونهض بمهمة قيادته هو رأس علماء المعتزلة واصل بن عطاء. ولقد بلغ سلطان واصل فى هذا التنظيم، وحب رجاله وأعضائه له، وطاعتهم إياه درجة عظمى فى الكفاءة والامتثال والتنفيذ لما يريد، حتى ليقول عثمان الطويل ـ وهو أحد الدعاة فى هذا التنظيم، على عهد واصل ـ إن «واصل» كان يملك نفوس المعتزلة دون أصحاب هذه النفوس؟! . . وبعبارته: «ما كنا نرى أن لنا على أنفسنا ملكا فى حياة واصل حتى مات . . كان يقول للواحد منا: اخرج إلى بلد كذا، فما يُرادّه!»(٣٣).

* وكانت «البصرة» مقر قيادة هذا التنظيم، أما دعاته وشعبه وأنشطته فإنها امتدت خارجها فشملت مختلف أنحاء الدولة العربية الإسلامية، من الصين شرقا إلى المغرب غربا ومن اليمن جنوبا إلى الجزيرة فى الشمال. . وفى القصيدة التى دافع بها الشاعر صفوان الأنصارى عن واصل بن عطاء يتحدث مشيرا إلى انتشار التنظيم الذى قاده فيقول:

له خلف شعب الصين فى كل ثغرة ... إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر

رجـال دعـاة لا يفل عـزيمهم ... تهكم جبار ولا كيد ماكر (٣٤)

وفيما بقى من تراث هذه الفرقة نعلم أن «واصل» قد بعث القادة والدعاة إلى مختلف الأقاليم. بعث إلى المغرب: **عبد الله بن الحارث**. . وإلى اليمن: **القاسم بن السعدى**. . وإلى الجزيرة: **أيوب بن الأثر** ـ [أو الأوتر] ـ وهو الذى تولى قيادة تنظيم المعتزلة، أيضا، فى المدينة، والبحرين. . وإلى خراسان: **حفص بن سالم**. . وإلى الكوفة: **الحسن بن ذكوان، وسليمان بن أرقم**. . وإلى أرمينية: **عثمان بن أبى عثمان الطويل**.

* وكان دعاة هذا التنظيم يمارسون شئون حياتهم العادية واليومية، تجارة وصناعة وحرفا، إلى جانب العمل الفكرى والتنظيمى والسياسى الذى كلفوا به. . ومؤرخو المقالات يتحدثون كيف اختار واصل بن عطاء، عثمان الطويل ـ وكان تاجر نسج، «بزازا» ـ ليقود الدعوة فى أرمينية فأراد الاعتذار بسبب مشاغله التجارية، وعرض أن يدفع للتنظيم نصف ما يملك من ثروة ينفقها التنظيم لقاء إعفائه من السفر إلى أرمينية! ولكن واصل رفض، وأمر الطويل بالذهاب إلى أرمينية، داعيا وتاجرا فى ذات الوقت. . فامتثل الداعى لأمر القائد، وهناك تاجر وربح. . وأجابه أهل أرمينية إلى دعوة المعتزلة! . .

* وكانت لهذا التنظيم تقاليد مرعية فى الدعوة إلى فكر المعتزلة، دعت إليها البيئة المحلية وطبيعة المهمة الموكولة إلى هؤلاء الدعاة. . ومما بقى من تراثهم نعلم بعضا من هذه التقاليد، من مثل أن الداعى كان يبدأ فيلزم مكانا محددا بالمسجد، يواظب على الحضور فيه باستمرار، حتى تلتفت إليه الأنظار، وحتى يدعو سلوكه الطيب وسمته الحسن الناس إلى التحدث إليه ويشوقهم إلى السماع منه. . وكانت هذه الفترة تستغرق، فى العادة، عاما كاملا! . . ثم يبدأ الداعى فيدعو الناس إلى أفكار [أهل

العدل والتوحيد] سنة أخرى! . . حتى إذا أجابوه، أخذ يدعوهم إلى ما اختص به المعتزلة وتميزوا عن [**أهل العدل والتوحيد**]. . . ولقد أوصى واصل بن عطاء، عثمان الطويل بهذه الخطة، فى الدعوة، وهو ذاهب إلى أرمينية، فقال له: «الزم سارية من سوارى المسجد سنة تصلى عندها، حتى يُعرف مكانك، ثم افت بقول الحسن [البصرى] سنة. . ثم إذا كان يوم كذا من شهر كذا فابتدئ بالدعاء للناس إلى الحق، فإنى أجمع أصحابى فى هذا الوقت، ونبتهل فى الدعاء إلى الله، والله ولى توفيقك!». .

وعندما أرسل حفص بن سالم إلى خراسان، كى يناظر زعيم الجبر والإرجاء: الجهم بن صفوان [١٢٨ هـ ٧٤٥ م] أوصاه: «إذا وصلت إلى بلده فالزم سارية فى الجامع سنة، حتى يعرف موضعك، فيشتاق الناس إلى السماع، ثم استدع مناظرة جهم بن صفوان!». .

* ولم تقتصر عضوية هذا التنظيم على الرجال، بل شاركت فيه النساء أيضا. . والمعتزلة يذكرون فى «الطبقة العاشرة» من طبقاتهم - أجيالهم - **بنت أبى على الجبائى** - وهو من أعلامهم - أخت **أبى هاشم الجبائى** وهو من أعلامهم أيضا - يقولون عنها: إنها «قد بلغت فى العلم أن سألت أباها عن مسائل، وأجابها، **وكانت داعية فى النساء، وينتفع بها فى تلك الديار!**». . أى أنه كانت هناك دعوة وداعيات ومدعوات فى صفوف النساء! [٣٥]. .

* ولقد بلغ تفانى دعاة المعتزلة فى الدعوة لأصولهم الخمسة، وكذلك احتمالهم ألوان الاضطهاد حدا كبيرا، لفت ويلفت إليهم الأنظار. . وفى القصيدة التى دافع بها **صفوان الأنصارى** عن **واصل بن عطاء** إشارات إلى طبيعة هؤلاء الرجال ومكانتهم، وإلى مكان واصل من قيادتهم. . وهى إشارات ترسم بعض ملامح هذه الدعوة ونشاطات هذا التنظيم. . يقول عن واصل وحزبه ودعاته:

له خلف شعب الصين فى كل ثغرة ... إلى سوسها[٣٦] الأقصى وخلف البرابر[٣٧]

رجال دعاة لا يفل عزيمهم ... تهكم جبار ولا كيد ماكر

إذا قال: مروا فى الشتاء تطاوعوا ... وإن كان صيفا لم يخف شهر ناجر [٣٨]

بهجرة أوطان وبذل وكلفة ... وشدة أخطار وكد المسافر

فأنجح مساعهم وأتعب زندهم ... وأورى بفلج للمخاصم قاهر [٣٩]

وأوتـاد أرض الـلـه فـى كـل بـلـدة ... ومـوضع فـتـيـاها وعـلـم التـشـاجـر [٤٠]
ومـا كـان سـحـبـان يشق غـبـارهم ... ولا الشدق مـن جبى هلال بن عـامر [٤١]
....
....
تلقب بالغـــزال واحـــد عـــصـــر ... فـمن لـليـتــامى والـقــبـيل المكاثر؟!
ومن لحرورى[٤٢] وآخر رافض[٤٣] ... وآخــر مــرجى[٤٤] وآخــر حــائر؟!
وأمـــر بمعـــروف وإنكـار منـكر ... وتحـــصين دين الـله من كـل كــافــر
يصيبون فضل القـول فى كل منطق ... كـمــا طبـقـت فى العظم مـدية جـازر
تراهم كـأن الطـيـر فـوق رءوسـهـم ... على عـمــة مـعـروفـة فى المعــاشـر
وسـيمـاهُم مـعروفـة فى وجـوههم ... وفى المشـى حـجـاجـا وفـوق الأباعـر
وفى ركـعــة تأتـى على الليـل كله ... وظاهـر قـول فى مـــثـال الـضـمـــائر
وفى قص هداب وإحـفـاء شـارب ... وكــور عـلى شـيـب يضىء لنـاظر [٤٥]
وعنـفـقـــة مـــصلومـــة ولنعـله ... قـبـالان فى ردن رحـيب الخــواطر [٤٦]
فـتلك عـلامـات تحـيط بوصـفـهـم ... وليس جـهـول القوم فى جـرم خـابر [٤٧]



الدلالة الحضارية

من بين فرق الإسلام تمتاز المعتزلة بأن نشأتها وفكرها ونشاطها العملى قد كان علامة بارزة من علامات التبلور الحضارى العربى الإسلامى الذى أخذ فى القيام والشموخ بعد عصر الفتوحات وقيام الدولة العربية الإسلامية الكبرى . . وهذا التبلور الحضارى الذى جسدته المعتزلة كان البشير بالمستقبل والحامل لعوامل التقدم، على عكس ما كانت تمثل تيارات وفرق أخرى من ردة حضارية أو قيم متخلفة بالقياس إلى ما بشر به الإسلام .

لقد مثل الإسلام، فى جانبه الدينى والغيبى، دعوة عالمية، كانت الامتداد لدعوة الرسل الذين سبقوا، والرسالات التى انقضت.. فدين الله واحد، فى كل زمان وفى أى مكان، على مر التاريخ.. وإلى جوار هذا الجانب الدينى والغيبى كان الإسلام، بكتابه العربى ونبيه العربى وقيام دعوته بين العرب، تجسيدا لبعث عربى عملاق ووشيك.. ومن هنا جاءت الدولة التى أقامها المؤمنون به، والفتح الذى أزاحوا به عن الشرق نير الفرس والبيزنطيين، والبناء السياسى والإدارى والتنظيم الاقتصادى الذى قام فى الدولة العربية الإسلامية الكبرى، والباب الذى فتح أمام الحضارات السابقة للشعوب التى فتحت بلادها كى تتفاعل وتتبلور عناصرها الصالحة فى حضارة عربية إسلامية واحدة لأمة متحدة.. جاءت كل هذا الجوانب وقامت كل هذه التباشير لتؤكد أن الإسلام، فى جانبه الحضارى، يعنى الكثير بالنسبة للعرب والعروبة والتعريب.. فنحن أمام ملامح قومية لهذا الدين، أخذت تبرز عندما انتشر وأصبحت له دولة يقودها العرب المسلمون.

وحتى يوحد الإسلام القبائل العربية فيجعلها نواة البناء القومى المنشود، شدد على رفض العصبية الجاهلية، وأدانها، وأدان النعرات القبلية اللاتوحيدية واللاقومية. . وحتى يفتح الطريق لانصهار قومى تندمج فيه القبائل العربية مع شعوب البلاد المفتوحة حدَّث القرآن المسلمين عن خلق الله الناس شعوبا وقبائل ليتعارفوا . . ووضع الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ أساسا جديدا، ذا مضمون إنسانى ومستنير لمعنى العروبة، تجاوز به العنصرية والعرقية والقبلية إلى رحاب الحضارة والثقافة والفكر على نحو ما يفهمه المستنيرون المعاصرون فى هذا المقام. . فقال عليه السلام: **«ليست العربية بأحدكم من أب أو أم، وإنما هى اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربى»** (٤٨).

كانت تلك الإضافة من أهم ما أنجز الإسلام، فى جانبه الحضارى. . وكانت الصراعات السياسية على السلطة، وما أحدثته الدولة الأموية من تغييرات فى طبيعة هذه السلطة قد انتكس بهذا المفهوم القومى المتقدم، وعادت الدولة لتؤسس وتضمن بقاءها بإحياء العصبية القبلية وإذكاء نار النعرات الجاهلية القديمة، فأصاب الشقاق وحدة القبائل العربية . كما أشاعت الدولة مفهوم العصبية العربية الضيقة الأفق، فأقامت الحواجز بين القبائل وبين الشعوب، فتعطلت تلك العملية الحضارية القومية، عملية الانصهار، عن التقدم المأمول. .

وحدث أن أصبحت الصورة القومية فى الدولة العربية الإسلامية هكذا :

* الأمويون يتعصبون للعرب تعصبا ضيق الأفق، حتى لقد جعلوا الموالى ـ شعوب البلاد المفتوحة ـ مواطنين من الدرجة الثانية، حرموا من كثير من الحقوق التى قررها الإسلام، مثل الزواج من العربيات، بل وإمامة العرب فى الصلاة، أحيانا؟! . .

* ودهاقين الفرس وأركان النظام الكسروى القديم : يذكون روح التعصب ضد كل ما هو عربى، حتى غدت الحركة الشعوبية تحقر كل ما هو عربى، وتسعى لفصم عُرى الوحدة السياسية والإدارية للدولة، وتجاهد للحيلولة دون الانصهار الحضارى بين العرب وبين الذين وضعتهم الفتوحات على طريق التعريب . .

وكان واضحا أن الطرفين ـ العصبية الأموية، والتعصب الشعوبى ـ يمثلان الفكر المتخلف، ويثبتان روح الصراع القديم بين العرب والفرس، ولا يمتان بصلة وثيقة لما بشر به الإسلام وما أتاحته دولته من إمكانية التبلور الحضارى الجديد والانصهار القومى الواحد لأبناء الإمبراطورية الجديدة أجمعين . .

وأمام هذا المأزق القومى، والتحدى الحضارى كان العطاء الذى قدمته المعتزلة، على الجبهة القومية، هو طوق النجاة للعروبة، عروبة المستقبل ذات المضمون القومى المستنير، والتى تسعى لبناء كل قومى واحد ذى حضارة واحدة من كل الشعوب والقبائل ومختلف المواريث والثقافات . . فهم قد رفضوا كلا من عصبية بنى أمية، وتعصب الشعوبيين . . وهم قد قدموا بواكير صياغات الفكر القومى المتقدم والمستنير . . وهم جسدوا بحركتهم وتنظيمهم النموذج الرائد لهذه الولادة القومية والحضارية الجديدة . .

وللدلالة على نهوضهم بهذا الإنجاز الحضارى والقومى هناك العديد من الوقائع والأمثلة . . يكفى هنا أن نقف عند البعض منها :

موالى.. ضد الشعوبية

لقد لعب الموالى دورا بارزا فى تنظيم المعتزلة، وفى مناصرة الفكر الذى بشرت به . . ولكن المعتزلة لم تنفرد بهذا الأمر، فمن قبلها ومعها كان نشاط الموالى ملحوظا ودورهم بارزا فى فرقة الشيعة وحركتها ودعوتها . . ولكن الموالى من الشيعة كانوا، فى الأغلب، مع التيار الشعوبى، يناصبون العرب والعروبة أشد العداء، متخذين من ظلم بنى أمية واضطهادهم لآل البيت ستارا ومناسبة يعينان على إزالة هذه الدولة العربية والعودة عن

وحدة الدولة إلى الانفصال . . أما الموالى فى فرقة المعتزلة، وفى تيار «**أهل العدل والتوحيد**»، فإنهم كانوا طلائع المفكرين الذين بشروا بالاندماج الحضارى، والانصهار القومى العربى، وقدموا مع إخوانهم المنحدرين من أصول عربية بواكير الصياغات القومية للعروبة بمضمونها المستنير . .

صحيح أن فكر المعتزلة قد ولد فى بيت عربى، هو بيت **محمد بن الحنفية**. . ولكن الموالى كانوا من أبرز فرسان هذه الفرقة وأكثر أعلامها وعلمائها عطاء ونشاطا . .

* **فأبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقى** . . كان من موالى **عثمان بن عفان**. . وهو من أصل مصرى [قبطى]، ولذلك يلقب أحيانا بغيلان القبطى .

* **وأبو حذيفة واصل بن عطاء** . . هو من موالى بنى هاشم . . والبعض يقول : إنه من موالى ضبة . . ويقول آخرون : إنه من موالى مخزوم .

* **والحسن بن أبى الحسن البصرى** . . من الموالى . . وكان أبوه من سبى ميسان .

* **وأبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب** . . من موالى بنى العدوية . . وكان أبوه من سبى كابل، أحد ثغور بلخ .

* **وأبو بكر أيوب بن أبى تميمة السختيانى** [١٣١ هـ] . . هو من موالى عنزة .

* **وأبو عبد الله يونس بن عبيد** [١٣٩هـ] . . هو من موالى عبد القيس .

* **وأبو المعتمر سليمان بن طرخان التيمى** [١٤٣هـ] . . كان من موالى **عمرو بن مرة ابن عبادة**، من ضبيعة .

* **وأبو بكر محمد بن سيرين** [١١٠هـ] . . كان مولى **لأنس بن مالك**، وكان أبوه من سبى عين تمر بميسان .

* **وعطاء بن يسار** [٩٤هـ] . . كان مولى **لميمونة بنت الحارث الهلالية**، زوج **الرسول** عليه السلام .

* **وأبو محمد عمرو بن دينار** [١١٥هـ] . . كان من موالى جمح .

* **وهشام بن أبى عبد الله الدستوائى** [١٥٣هـ] . . من موالى بنى سدوس .

* **وأبو النضر سعيد بن أبى عروبة** [١٥٧هـ] . . من موالى بنى عدى بن يشكر .

* **وأبو عبيدة حميد بن طرخان الطويل** [١٤٢هـ]. . كان من موالى طلحة بن عبد الله بن خلف ـ [طلحة الطلحات] ـ من خزاعة .

* **وأبو يسار عبد الله بن أبى نجيح** [١٣١ هـ]. . كان من موالى ثقيف .

* **ومكحول الدمشقى** [١١٣ هـ]. . كان من سبى كابل، مولى لامرأة من هذيل .

* **وغندر، محمد بن جعفر** [١٩٤هـ]. . كان من موالى هذيل .

* **وأبو عبيد عبد الوارث بن سعيد التنورى** [١٨٠ هـ]. . كان من موالى بنى العنبر، من تميم .

* **وصالح المرى** . . كان من موالى مرة، من عبد القيس .

* **وأبو عبد الله محمد بن إسحاق** [١٥١هـ]. . كان مولى لقيس بن مخرمة بن عبد المطلب بن عبد مناف، وكان جده من سبى عين تمر .

* **وأبو خالد مسلم بن خالد الزنجى** [١٨٠ هـ]. . كان من موالى مخزوم .

* **والعلاف، أبو الهذيل محمد بن الهذيل** [٢٣٥ هـ]. . كان من موالى عبد القيس .

* **والنظام، إبراهيم بن سيار** [٢٣١ هـ]. . كان من موالى الزياديين .

* **والجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر** [٢٥٥هـ]. . كان مولى لأبى القلمس عمرو ابن قلع الكنانى ثم الفقيمى[٤٩]. .

هذا نفر من أعلام المعتزلة وأوائل أئمتهم الذين كانوا من الموالى. . ومع ذلك فلم تشب فكر واحد منهم، ومن ثم فكر فرقتهم، أفكار شعوبية معادية للعروبة. . بل على العكس من ذلك تماما، فلقد كان الفكر القومى المستنير، الذى أدان الحركة الشعوبية هو بعضًا من الإنتاج الفكرى لهذه الفرقة وهؤلاء الأعلام. .

فالجاحظ، مثلا، وهو من الموالى، يهاجم الشعوبية فيقول: «.. **واعلم أنك لم تر قومًا أشقى من هؤلاء الشعوبية، ولا أعدى على دينه، ولا أشد استهلاكا لعرضه، ولا أطول نصبا، ولا أقل غنما من أهل هذه النحلة.. ولو عرفوا أخلاق كل ملة، وزى كل لغة، وعللهم فى اختلاف إشاراتهم وآلاتهم، وشمائلهم وهيئاتهم، وما علة كل شىء من ذلك؟ ولم اختلقوه؟ لأراحوا أنفسهم ولخفت مؤونتهم على من خالطهم..**»[٥٠] .

وأبو الفتح عثمان بن جنى [٣٣٠ ـ ٣٩٢هـ ٩٤١ـ١٠٠١م] ـ وهو من أصل فارسى ـ لا يتردد فى إعلاء شأن اللغة العربية إذا ما قيست بالفارسية، بل ويجعل ذلك أمرًا مقررا من قبل علماء اللغة العربية، الذين انحدروا من أصول فارسية، ولهم دراية وعلم بالفارسية أيضا، فيقول: «**إنا نسأل علماء العربية، ممن أصله أعجمى، وقد تدرب بلغته قبل استعرابه، عن حال اللغتين، فلا يجمع بينهما، بل لا يكاد يقبل السؤال عن ذلك، لبعده فى نفسه، وتقدم لطف العربية فى رأيه وحسه!**»[٥١].

كما يعالج **الجاحظ**، فى نص هام من نصوصه، عملية المخاض التى تؤذن بولادة قومية واحدة تنصهر فيها الشعوب والقبائل التى كونت سكان الدولة العربية الإسلامية، عربًا وموالى.. ويتحدث عن دور التعايش والتفاعل بين الأجناس المختلفة والاشتراك فى اللغة والثقافة، والولاء للحضارة الجديدة، وكيف يثمر ذلك «أخلاقا وشمائل» جديدة ومتحدة، وكيف تقوم هذه الروابط مقام النسب والولادة من رحم واحدة.. فيقول: «إن العرب قد جعلت إسماعيل، وهو ابن أعجميين، عربيا؛ لأن الله قد فتق لهاته[٥٢] بالعربية المبينة.. ثم فطره على الفصاحة، وسلخ طباعه من طبائع العجم.. وسواه تلك التسوية، وصاغه تلك الصياغة، ثم حباه من طبائعهم ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وهممهم على أكرمها.. فكان أحق بذلك النسب وأولى بشرف ذلك الحسب. وإن العرب لما كانت واحدة فاستووا فى التربية وفى اللغة والشمائل والهمة وفى الأنف والحمية، وفى الأخلاق والسجية، فسبكوا سبكا واحدا، وكان القالب واحدا، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، وحين صار ذلك أشد تشابها فى باب الأعم والأخص، وفى باب الوفاق والمباينة من بعض ذوى الأرحام، جرى عليهم حكم الاتفاق فى الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى، حتى تناكحوا عليها وتصاهروا من أجلها، وامتنعت عدنان قاطبة من مناكحة بنى إسحاق، وهو أخو إسماعيل، وجادوا بذلك فى جميع الدهر لبنى قحطان، وهو ابن عابر. ففى إجماع الفريقين على التناكح والمصاهرة، ومنعهما من ذلك جميع الأمم، كسرى فما دونه، دليل على أن النسب عندهم متفق، وأن هذه المعانى قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة.. وإن الموالى بالعرب أشبه، وإليهم أقرب، وبهم أمس؛ لأن السنة جعلتهم منهم.. إن الموالى أقرب إلى العرب فى كثير من المعانى؛ لأنهم عرب فى المدى والعاقلة[٥٣]، وفى الوراثة، وهذا تأويل قول الرسول: «**مولى القوم منهم**» و«**مولى القوم من أنفسهم**»[٥٤] و«**الولاء لحمة كلحمة النسب**»[٥٥]، وعلى شبيه ذلك صار حليف القوم منهم، وحكمه

حكمهم . . وإذا عرف ذلك سامحت النفوس ، وذهب التعقيد ، ومات الضغن ، وانقطع سبب الاستثقال ، ولم يبق إلا التنافس ! » [٥٦] .

هكذا تجسدت فى المعتزلة الروح الجديدة للأمة الجديدة . . موالى وعرب ، ينصهرون فكريا وقوميا وحضاريا ، ويبشرون ، حتى بلسان الموالى ، بتلك الولادة التى تقدم على الأرض العربية أمة واحدة صنعتها العادات والأخلاق والشمائل والسجايا الواحدة والواقع المتحد ، والولاء للحضارة الجديدة . . وهى أسباب أشد فى فعلها وفاعليتها التوحيدية من النسب والعرق الذى باعد بين متعصبى العرب ومتعصبى الشعوبيين .

وتوازن فلسفى : [علم الكلام]

لقد تميزت الحضارة العربية الإسلامية عن بعض الحضارات الأخرى بميزات ، من أهمها : الطابع والطبيعة التى وازنت بين عدد من المتقابلات ، فاتخذت الموقف الوسط ، بمعنى العدل ، الذى هو الحق بين نقيضين لا يعبر أى منهما ، إذا انفرد أو غلب ، عن الصواب . . فلقد وازنت بين : المادة والروح . . وبين الجسد والنفس . . وبين العقل والنقل . . وبين الوجدان والحواس . . وبين المعلوم والمجهول . . وبين عالم الغيب وعالم الشهادة . . وبين الدنيا والآخرة . . إلخ . . إلخ . .

ولقد كان **المعتزلة** ، من بين فرق الإسلام ، الأكثر تعبيرا عن هذه الخاصية من خصائص حضارتنا ، والأكثر تجسيدا لهذه الميزة التى تميزت بها عن غيرها من الحضارات . .

فالقرآن الكريم قد اشتمل على المحكم والمتشابه ، والظاهر والباطن ، وما يدركه الكافة وما يستعصى إدراكه على غير الراسخين فى العلم . . والرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ قد أخبر أن وراء ظواهر نصوص آياته علما لا يتبدى لمن يقف عند ظواهرها ، ودعا من يريد المزيد إلى تجاوز الظواهر والغوص فى الأعماق فقال : « **أثيروا القرآن فإن فيه خبر الأولين والآخرين** » و« **من أراد العلم فليثور القرآن** » [٥٧] ! . . ولكن بساطة مجتمع شبه الجزيرة العربية ، المادية والحضارية ، وحداثة الصلة بين الأمة الأمية وبين العلم والأنشطة العقلية المعقدة والمركبة وقفت « بالحركة الفكرية » ، زمن صدر الإسلام ، عند ظواهر النصوص فى أغلب الأحيان . . فلما تمت الفتوحات ، ودخل فى إطار الدولة العربية الإسلامية أبناء أمم وشعوب لها فى العلم والفلسفة والحضارات العريقة مواريث ، وجد الإسلام نفسه وسط خضم من الفلسفات والمذاهب والملل والنحل ، ووجها لوجه مع أبنية

من الفكر اللاهوتى؛ كثير منها يستخدم فى الجدل والإقناع منطق أرسطو وفلسفة اليونان وعقلانية الحكماء الأقدمين، على حين كان لا يزال قراء الإسلام وفقهاؤه «النصوصيون» يقفون عند ظواهر النصوص.. فكان التحدى الذى امتحن فيه وبه هذا الدين الجديد.. ولقد زاد من شدة هذا التحدى ما تقرر فى ظل الإسلام لمخالفيه من حريات فى الاعتقاد، الأمر الذى جعل حواضر الدولة تزخر بالجدل الدينى بين فقهاء الإسلام وخصومه، على نحو متكافئ؛ لأن الخصوم قد تسلحوا بأدوات ذات طابع عام، بل وعالمى، هى العقل والمنطق والفلسفة، على حين خلت ترسانة القرّاء والفقهاء «النصوصيين» إلا من النقول، آيات وأحاديث، وهى لا تلزم إلا المؤمنين بها، والذين لا يحتاجون إلى إلزام!..

والرواة يروون قصة وقعت أحداثها فى عصر هارون الرشيد [١٤٩ـ ١٩٣هـ ٧٦٦ـ ٨٠٩م].. فلقد أخبر زعيم طائفة «السمنية» ببلاد السند مليكه أن البناء الفكرى لدين الإسلام هش لا يستطيع الصمود إذا قامت مناظرة بينه وبين فقهاء المسلمين، ودعا الملك إلى أن يتحدى الرشيد أن يوفد كبير فقهاء دولته للمناظرة، على أن يكون المغلوب ملزما بالدخول فى دين الغالب!.. فقبل الرشيد التحدى، وبعث إلى بلاد السند بكبير قضاة بغداد، وهناك دارت المحاورة بين «السمنى» وبينه على هذا النحو:

السمنى: أخبرنى عن معبودك، هل هو قادر؟

القاضى: نعم!..

السمنى: فهل هو قادر على أن يخلق مثله؟!..

القاضى: هذه المسألة من «الكلام» ـ [علم الكلام] ـ و«الكلام» بدعة، وأصحابنا ينكرونه!

السمنى: ومن أصحابك؟

القاضى: محمد بن الحسن، وأبو يوسف، وأبو حنيفة!

وعند هذا الحد من الحوار التفت «السمنى» إلى مليكه وقال: «قد كنت أعلمتك دينهم، وأخبرتك بجهلهم وتقليدهم، وغلبتهم بالسيف!».. وعاد القاضى مهزوما إلى بغداد، ومعه رسالة من ملك السند إلى الرشيد يقول فيها: «إنى كنت ابتدأتك وأنا على غير يقين مما حكى لى، والآن قد تيقنت ذلك بحضور هذا القاضى!..».. وثارت ثائرة الرشيد، وضاق صدره، وقامت قيامته، وأخذ يصيح: «أليس لهذا الدين من مناظر عنه؟!»..

فهؤلاء الفقهاء الذين وقفوا عند ظواهر النصوص، وعافوا أدوات الجدل وقضايا المنطق ومقولات الفلسفة وبراهينها، وحرموا علم الكلام ـ وهو فلسفة أمة الإسلام ـ كانت بضاعتهم كافية قبل أن تزخر الساحة الفكرية بالمخالفين المسلحين بهذه الأدوات؛ لأن الجمهور كان «مؤمنا» بالنص المنقول، أما بعد أن صار للإسلام ـ فى دولته ـ خصوم لا يؤمنون بمأثوراته ولا يسلمون عند الاحتجاج بها، فإن الأمر قد أصبح غير ما كان، ولا بد لأهل الإسلام من أن يتقنوا هذه الصناعة ويجيدوا استخدام الأسلحة التى يتسلح بها الخصوم. . **لقد أصبح الواقع الفكرى للحياة العربية الإسلامية يتطلب فرسانا غير «النصوصيين»، ويستدعى أسلحة غير «النقول والمأثورات» للدفاع عن الدين الإسلامى وعن حضارة العرب المسلمين.. وغدت الأمة العربية المسلمة تتطلع إلى نمطها الفلسفى، المتميز. الذى تدافع به عن بنائها الحضارى الخاص.. فلا بد من الاستجابة الإيجابية تجاه ما نحرص عليه من تحديات.**

والرواة يكملون قصة مناظرة «السمنى» مع قاضى الرشيد، فيقولون: إن نفرا من خاصة الرشيد قد أخبره أن علماء الكلام وفرسانه الذين أبدعوه ـ وهم المعتزلة ـ هم وحدهم القادرون على مناظرة «السمنى» وإفحامه، فلو أن الرشيد أخرجهم من سجونه لاستطاعوا الدفاع عن الإسلام! . . فأمر الرشيد بإحضار سجناء المعتزلة، وعرض عليهم «مسألة» «السمنى»، فأجابه شاب منهم هو معمر بن عباد [٢١٥ هـ ٨٣٠ م]: «إن هذا السؤال الذى سأله السمنى محال؛ لأن المخلوق لا يكون إلا محدثًا، والمحدث لا يكون مثل القديم، فقد استحال أن يقال: يقدر أن يخلق مثله؟ أو لا يقدر؟ كما استحال أن يقال: يقدر أن يكون جاهلا أو عاجزا . . ! . . » .

فجهَّز الرشيد جماعة من المعتزلة، وبعث بهم إلى بلاد السند لمناظرة «السمنى»، والدفاع، بالفلسفة والجدل والكلام، عن الإسلام، بعد أن عجز عن الدفاع عنه «النصوصيون» الذين وقفوا عند النقول والمأثورات [٥٨].

فالمعتزلة، إذن، كانوا هم التجسيد للأسلحة الجديدة التى تسلحت بها الأمة دفاعا عن حضارتها الوليدة ودينها الجديد أمام خصومها من أهل الملل والنحل والمذاهب والفلسفات الأخرى..

ولقد كان «علم الكلام »، الذى ظهر فى حضارتنا على يد المعتزلة، هو التعبير عن أصالة هذه الأمة وذاتيتها فى الحقل الفلسفى، فلم يكن تقليدا للفلسفة اليونانية وترديدا

لمقولاتها، كما لم يكن وقوفا عند ظواهر نصوص الكتاب والسنة، وإنما كان معالجة فلسفية، بأدوات الفلسفة، لقضايا الدين والعقيدة والكون والحياة الخاصة بهذه الأمة.. ومن ثم كانت فيه المادة لمن يريد أن يلتمس ما أبدعه العرب المسلمون فى الفلسفة والفكر الدينى على السواء..

ولا يستطيع أحد أن ينازع فى أن نشأة هذا العلم كانت من إبداع المعتزلة، وأنهم ظلوا دائما وأبدا أعظم الفرسان فى ميدانه، وكما يقول **الحاكم أبو سعد المحسن بن كرامة الجمشى** [٤١٣ـ ٤٩٤هـ ١٠٢٢ ـ ١١٠١ م]: «فإن المعتزلة هم الغالبون على الكلام، الغالبون على أهله، فالكلام منهم بدأ، وفيهم نشأ، ولهم السلف فيه، ولهم الكتب المصنفة المدونة، والأئمة المشهورة، ولهم الرد على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع، ولهم المقامات المشهورة فى الذب عن الإسلام وكل من أخذ فى الكلام، أو ما يوجد من الكلام فى أيدى الناس، فمنهم أخذ، ومن أئمتهم اقتبس!..»[٥٩].

ولقد دل هذا البناء الفكرى، الذى أبدعه المعتزلة، على أنه التعبير عن خاصية هذه الأمة، والترجمة لما تميزت به حضارتها، عندما وازن بين المتقابلات.. فنحن، أمام ما أبدع المعتزلة فى علم الكلام، لا نجد أنفسنا أمام فلسفة عقلية، فقط، على نحو ما نجد لدى اليونان، ولا أمام دين، فقط، على نحو ما نجد عند «النصوصيين» من القراء والفقهاء والمحدثين.. وإنما نطالع بناء فكريا تدينت فيه الفلسفة، وتفلسف فيه الدين؟!.. فبناته قد درسوا الفلسفة كى يدافعوا بها عن الدين، وجمعوا بين الفكر الدينى الإسلامى وبين علوم الأوائل، فكان لنا منهم ذلك المزيج الجديد من الفلاسفة الإلهيين.. وكما يقول **ألفريد جيوم** [Alfred Guillaume]: **فإن «قوة الحركة الاعتزالية مردها جهود أولئك الذين حاولوا أقصى ما فى طوقهم إقامة علم الكلام الإسلامى على أسس ثابتة من الفلسفة، مصرين فى الوقت نفسه على أن تكون تلك الأسس منطقية، ثم الانسجام بينها وبين الفلسفة التى يجب أن تدرس بوصفها من صميم العقيدة الدينية!»**[٦٠].

نعم.. لقد نهضت المعتزلة، فى علم الكلام، بهذه المهمة الصعبة، بل بأصعب المهام التى تطرح فى أية ثقافة من الثقافات.. والأمر الذى يزيد جهدهم هذا عظما وعظمة أنهم كانوا ينهضون به وهم على وعى بالهدف الذى يريدون بلوغه والغايات التى يريدون تحقيقها.. فهم قد درسوا الفلسفة اليونانية، واتصلوا بفكر الفرس والهنود، وأدركوا أن الموقف الأسهل هو أن يميل المرء إلى قطب من قطبى الظاهرة وطرف من طرفى الصراع، أما الصعب والأصعب فهو إبداع البناء الفكرى المتوازن، والذى يعبر عن شخصية الأمة

الحضارية المتميزة بالتوازن والوسطية، المتجلية فى حضارتها التى توازن بين المتقابلات والمتناقضات.. فالمنهج النقدى، والمقارن قد قام بدوره عند هؤلاء المبدعين.

ومهمة المعتزلة الصعبة هذه يتحدث عنها الجاحظ، فيضع يدنا على نهجهم وسبيلهم عندما يقول فى عبارات جامعة يصف فيها المتكلمين، وما يجب أن يكونوا عليه.. يقول: **«.. وليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام، متمكنا من الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذى يحسن من كلام الدين فى وزن الذى يحسن من كلام الفلسفة!. والعالم عندنا هو الذى يجمعهما، والمصيب هو الذى يجمع تحقيق «التوحيد» وإعطاء «الطبائع» حقها من الأعمال!. ومن زعم أن «التوحيد» لا يصلح إلا بإبطال حقائق «الطبائع»، فقد حمل عجزه على الكلام فى «التوحيد»، وكذلك إذا زعم أن «الطبائع» لا تصح إذا قرنها «بالتوحيد»، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام فى «الطبائع». وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يدعك التوفر على «التوحيد» إلى بخس حقوق «الطبائع»؛ لأن فى رفع «أعمالها» رفع «أعيانها»، وإذا كانت «الأعيان» هى الدالة على الله، فرفعت «الدليل»، فقد أبطلت «المدلول عليه»! ولعمرى! إن فى الجمع بينهما لبعض الشدة؟! وأنا أعوذ بالله ـ تعالى ـ أن أكون كلما غمز قناتى باب من الكلام صعب المدخل، نقضت ركنا من أركان مقالتى! ومن كان كذلك لم ينتفع به؟!»** (٦١).

هكذا أبدع المعتزلة للأمة فلسفتها المتميزة.. فكان «علم الكلام»، الذى وازن بين ما حسبه ويحسبه الكثيرون مستعصيا على الموازنة، عصيا على الاجتماع: «التوحيد» ـ [الألوهية] ـ.. و«الطبائع» ـ [الطبيعة والمادة وقوانينها] ـ...

والعقل والنقل

يسلم الكثيرون بأن «**المعتزلة**» هم فرسان العقلانية فى حضارتنا.. ولكن كثيرين، أيضا، هم أولئك الذين يعتقدون أن هذه العقلانية قد كانت مما اكتسبه المعتزلة فى فترة متأخرة، بعد أن ترجمت الفلسفة اليونانية على عهد العباسيين، وفى عهد الخليفة المأمون بالذات [١٩٨ ـ ٢١٨ هـ ٨١٣-٨٣٣م].. ولكن الحقيقة تدعونا إلى القول **بأن قسمة العقلانية عند المعتزلة قد تدعمت ونمت بترجمة فلسفة اليونان، ولكنها لم تبدأ بهذه الترجمة، فالمعتزلة، ومن قبلهم أسلافهم [أهل العدل والتوحيد]، قد مثلوا فى تطورنا الفكرى، بمراحله المبكرة، عقل هذه الأمة، الذى تأمل ونظر وتدبر كى يجيب عن**

الأسئلة التى طرحتها الحياة على المجتمع والناس.. فمنذ نشأتهم الأولى امتازوا وتميزوا بالنظر الفلسفى فى أمور الدين، فهم، إذن، يمثلون تيارا عقليا فى الفكر العربى الإسلامى حتى قبل حركة الترجمة عن اليونان وغيرهم من القدماء.

فابن سعد يصف **الحسن بن محمد بن الحنفية** ـ أستاذ **غيلان الدمشقى** ـ بأنه «كان من ظرفاء بنى هاشم، **وأهل العقل منهم!**» (٦٢).

ومعبد الجهنى [٨٠ هـ ٦٩٩ م] وهو من أعلام [أهل العدل والتوحيد] ـ نقرأ فى وصف طريقته وطريقة أتباعه فى التأمل والنظر والبحث عن الحقيقة ما كتبه البعض حين قال: «إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرءون القرآن، ويتقفرون العلم»، أى يطلبونه، ويتتبعونه، ويبحثون عن غامضه، ويستخرجون خفيه!(٦٣). .

فهو موقف قديم، ونهج عريق، وقسمة أصيلة من قسمات أهل العدل والتوحيد. . ولقد نبعت هذه القسمة الاعتزالية من مكانة العقل عندهم، والمركز الذى أحلوه إياه إذا ما قيس بالنصوص والمأثورات. . وفى الحق فإن مقام العقل عند المعتزلة هو صفحة من الصفحات المشرقة فى حضارة العرب والمسلمين. . فالعقل عندهم هو «وكيل الله» عند الإنسان، جعل إليه أزمة أموره، وقيادة نشاطاته. . وهم يطلبون أن يدعم الإنسان عقله الغريزى بعقله المكتسب، فذلك هو السبيل لبلوغ غاية الكمال، كما يقول الجاحظ (٦٤).

والمعتزلة عندما يعرضون للأدلة وترتيبها، يختلفون اختلافا أصيلا عن أصحاب الحديث وعامة أهل السنة فى تعداد هذه الأدلة وترتيبها، فهى عند أهل السنة ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع. . على هذا الترتيب. . بينما هى أربعة عند المعتزلة، يضيفون العقل إلى هذه الأدلة الثلاثة، ويقدمونه عليها جميعا! . . بل يرون أنه الأصل فيها جميعا! ! . . فيقولون: **إن «الأدلة: أولها: دلالة العقل؛ لأنه به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة، والإجماع. وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هى: الكتاب، والسنة، والإجماع، فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس كذلك. لأن الله ـ تعالى ـ لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة، والإجماع، فهو الأصل فى هذا الباب. وإن كنا نقول: إن الكتاب هو الأصل من حيث إن فيه التنبيه على ما فى العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام. وبالعقل يميز بين أحكام الأفعال وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما**

يأتيـه، ومن يحمـد ومن يذم، ولذلك تزول المؤاخـذة عـمن لا عقل لـه. ومتى عـرفنا بالعقل إلهـا منفردا بالإلهية، وعرفناه حكـيما، نعلم فى كتابه أنه دلالـة، ومتى عرفناه مرسـلا للرسـول ومميزا له، بالأعـلام المعجـزة، من الكاذبين، علمنا أن قول الـرسول حجة. وإذا قال ﷺ : «لا تجـتمع أمتى على خطأ».(٦٥) «وعليكم بالجماعة» (٦٦)، علمنا أن الإجماع حجة..» (٦٧).

فـالعـقل هو أول الأدلة، وليس ذلك فـقط، بل هو أصلهـا الذى به يعـرف صـدقـهـا، وبواسطتـه يكتـسب الكتـاب والسـنة والإجمـاع قـيـمة الدليل وحـجيته. . لأن حـجية القرآن متوقـفـة على حجية الرسالة، وهما متـوقفتان على التصديق بالألوهية؛ لأنها مصـدرهمـا، فـوجب أن يكون لإثبـات الألوهيـة طريق سابق عليهـمـا، وهـذا الـطريق هو برهان العقل! . .

وكذلك الحال فى معرفة الأصول الشرعية، فسبيلها عند **المعتزلة**: العقل ومعرفة لسان العـرب. . وبعـبـارة الماوردى [٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨ م]: إن «السبب المؤدى إلى معرفة الأصول الشرعية والعمل بها شيئـان: **أحدهما**: علم الحس، وهو العقل؛ **لأن حجج الـعقل أصل لمعـرفة الأصول، إذ لـيس تعرف الأصـول إلا بحجج العـقول.. وثانيهما**: معرفة لسان العرب، وهو معتبر فى حجج السمع خاصة. . » (٦٨).

وهذه المكانة العـالية التى وضع المعتزلة العقل فيهـا، وتقديمهم له على غيره من الأدلة، أدلة المعرفة الدينية، ما تعلق منها بالأصول أو بالفروع، قد قادت المعتزلة إلى **حيث تميزوا** عن **أصحـاب الحديث** فى الموقف من نوع العـلاقـة بين «المعقـول» و«المنقول »، وأيهـمـا الأصل والأسـاس؟ ومن منهـما الذى جاء بيانا وتفـصيلا للثابت والأولى والأصيل؟؟ . . وهـذه القضية قد عـرض لها المعتزلة فى مجالات عدة، من أشهرها قضية: الحسن والقبح، هل هـمـا ذاتيـان، أى يدركـان بالعـقل، دون تـوقف على النص والمأثور؟ وهو مـذهب المعتزلة، أو أن الشىء حسن أو قبيح؛ لأن هناك نصا يقـول لنا: إن هذا حسن وهذا قبيح؟ وهو موقف جمهور أهل السنة وأصحاب الحديث. .

لقد اعتمد المعتزلة على العقل، ووثقوا بحكمه فى التحسين والتقبيح، دونما حاجة إلى النصـوص والمأثورات؛ لأن الحسـن والقبـح، عندهم، ذاتيـان، أى طبـيـعـيـان، فـهـم هنا يعطون العـوامل الطبيعية وزنهـا الحقيقى، ويجعلون إدراكها وظيفة من وظائف العقل، دونما دخل فى شىء من ذلك للنصـوص والمأثورات. . بل لقـد أوجـبـوا عـرض هذه

النصوص والمأثورات على العقل، فهو الحكم الذى يميز صحيحها من منحولها، ولا عبرة بالرواة ورجال السند، مهما كانت هالات القداسة التى أحاطهم بها المحدثون، وإنما العبرة بحكم العقل فى هذا المقام.. أى أن (الدراية) **مقدمة على (الرواية)، إذ ربما نسب الوضاعون ما لا يتسق مع برهان العقل إلى أصدق الرواة؟!..**

وهذا التقديم للعقل وبراهينه على النقل ونصوصه قاد المعتزلة إلى القول بأن الشرع لم يأت، مطلقًا، بما يخالف العقل، بل إن ما جاء به إما أن يكون **واجبا** بالعقل أو **جائزا** فى نظره.. ولا يأتى بما حظره العقل أو أبطله.. وحجتهم على ذلك أن أدلة الشرع وأمثالها لا يعقلها إلا العالمون من ذوى العقول، وهذا هو المراد بقول الله ـ سبحانه ـ: ﴿ **وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ** ﴾ [العنكبوت: ٤٣] وبقوله: ﴿ **إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لأُوْلِي النُّهَى** ﴾ [طه: ٥٤].. وهكذا كانت حجج العقل وبراهينه قاضية وحاكمة على حجج السمع.. ولذلك كما يقول الماوردى ـ: «سمى كثير من العلماء **العقل: أم الأصول!**»(٦٩).

وإذا كان مستحيلا، عند المعتزلة، أن يأتى الشرع بما يحيله العقل أو يبطله، فما وظيفة الشرع إذن؟.. إن وظيفته أن يفصل ما هو مجمل فى العقل، ويقر ما هو مركب فيه، ويؤكد ما أودعه فيه الخالق سبحانه..

«فإن ما يأتى به الرسل لا يكون إلا لتفصيل ما تقرر جملته فى العقل.. إن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران فى العقل.. والرسل قد جاءوا بتقرير ما قد ركبه الله ـ تعالى ـ فى عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيها..»(٧٠).

وكما رفض المعتزلة اتخاذ النقل، من دون العقل، سبيلا للمعرفة، كذلك رفضوا طريق التقليد؛ لأن التقليد كما يكون فى الحق يكون فى الباطل، وكما يكون فى الصحيح يكون فى الفاسد، وكما يكون فيما ثبت بالدليل يكون فيما لا دليل عليه.. وهذا معلم هام من المعالم المميزة بينهم وبين **أهل السنة وأصحاب الحديث**(٧١).

ولقد كان طبيعيا لمن يقدمون العقل فى أمور الدين أن يقدموه فى أمور الدنيا، وأن يكون هو الأساس والعماد فى كل ما يتعلق بهما جميعا، فالأمر عندهم «**أن لكل فضيلة أسًّا، ولكل أدب ينبوعا، وأس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل، الذى جعله الله ـ تعالى ـ للدين أصلا وللدنيا عمادا، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مدبَّرة بأحكامه، وألّف به بين خلقه، مع اختلاف هممهم ومآربهم، وتباين أغراضهم**

ومقاصدهم، وجعل ما تعبدهم به قسمين: قسما وجب بالعقل، فوكده الشرع، وقسما جاز فى العقل، فأوجبه الشرع، فكان العقل لهما عمادا..» (٧٢).

ذلك هو مقام العقل عند المعتزلة، قدموه وسودوه، وكان تقديمه وسيادته قسمة من القسمات التى امتازوا بها عن غيرهم، أو أكثر من غيرهم من فرق الإسلام . . ومع ذلك فهم لم يهملوا النقل والمأثورات، وإنما جعلوا العقل حاكما تعرض عليه المأثورات كى يفصل فى صحتها، رواية ودلالة، وأكدوا توازن موقفهم عندما نبهوا على **أن العقل حجة الله ودليله لدى الإنسان، وكذلك الكتاب.. ومحال أن يتناقض دليلان مخلوقان لخالق واحد؛ لأن الغاية منهما معا هداية الإنسان وسعادته فى الدنيا والآخرة.**

وعلماء مجريون

والمعتزلة لم يكونوا فقط، كما يظن الكثيرون، علماء فى الدين، وفلاسفة فى الإلهيات . . وإنما كانوا: فرسانا فى القتال، وثوارا فى السياسة، ومتبتلين فى العبادة، وزهادا فى عرض الدنيا، ورجال دولة، وأدباء وشعراء ورواة ونقادا . . وأيضا كانوا علماء، بالمعنى العام لهذا المصطلح . . وذلك فضلا عن علمهم الدينى والمباحث التى أبدعوها بعلم الكلام . . لقد كانوا أكثر من فرقة دينية . . كانوا علماء بالمعنى الحضارى، بل وصناعا للحضارة التى نفخر بها اليوم . . . أليس عصرها الذهبى، الذى نعتز به ونستدفئ بذكرياته وإنجازاته، هو عصر الخلفاء الذين تمذهبوا بمذهب المعتزلة؟ **المأمون** [١٩٨ ـ ٢١٨هـ ٨١٣ ـ ٨٣٣م] ، **والمعتصم** [٢١٨ ـ ٢٢٨هـ ٨٣٣ ـ ٨٤٢م]، **والواثق** [٢٢٣ ـ ٢٢٨هـ ٨٤٢ ـ ٨٤٧م]؟ . .

والذين يقرءون كتب الجاحظ، مثلا، يرون هذا الجانب من جوانب علم المعتزلة، فهو يورد لأعلامهم تجارب وملاحظات واستقراءات فى العلوم، وفى دراسات الحيوان بالذات . . كما يشير إلى ما لبعضهم من جهود فى الفلك وأبحاث فى النجوم . . ومن النصوص ذات الدلالة ذلك النص الذى يسخر فيه الجاحظ من هؤلاء الذين يعيبون اشتغال عدد من أئمة المعتزلة بالبحث والتجريب فى الحيوان، والملاحظة والاستقراء «لقدر الكلب، ومقدار الديك!» . . ويدافع الجاحظ عن هؤلاء الباحثين فى هذه الميادين، واصفا إياهم بأنهم من «جلة المعتزلة، **أشراف أهل الحكمة!**» . . ويقول: «إن مثل هذا العلم

يتفرغ للجدال فيه الشيوخ الجلة والكهول العلية، وحتى يختاروا النظر فيه على التسبيح والتهليل، وقراءة القرآن، وطول الانتصاب فى الصلاة، وحتى يزعم أهله أنه فوق الحج والجهاد، وفوق كل بر واجتهاد؟!» (٧٣)..

وفرسان الدفاع عن الإسلام

ولقد كان طبيعيا لفرقة هذه أسلحتها الفكرية، وذلك مبلغ تمرسها وإجادتها لاستخدام أسلحة الخصوم الفكريين، وتلك هى الميادين التى شملها علم علمائها ومفكريها. كان طبيعيا أن تكون هذه الفرقة هى أقدر فرق المسلمين على الدفاع عن الإسلام تجاه التحديات.. فالخوارج كانوا فى شغل عن تلك المهمة بالحرب المتصلة التى لا تدع وقتا ولا جهدا «لصناعة» الفكر النظرى، ومجادلة خصوم الإسلام.. والشيعة كانوا فى شغل باتقاء اضطهاد الأمويين، وتجسيد أحزانهم ومأساتهم كى تتحول إلى رباط روحى وعاطفى يكسب الأنصار ويديم لفرقتهم البقاء، كما شغلوا بنظريتهم فى الإمامة، وحكايات فضل أهل البيت عن كثير من الأمور الأخرى. والمرجئة والجبرية الأموية كانوا «أهل حشو» يقفون عند ظواهر النصوص، ومن ثم فلا جلد لهم ولا قدرة على جدل خصوم الإسلام بمنطق العقل وحكمة الفلسفة.. أما المعتزلة فقد كانوا هم الفرقة الإسلامية التى تصدت للدفاع عن الإسلام ضد خصومه، بل واتخذت موقع الهجوم على هؤلاء الخصوم.

ففى العهد العباسى انتعشت مذاهب «المانوية» وفرقها، واستعادت قوتها، ودخلت فى صراع فكرى ضد عقائد الإسلام، واستند هذا الصراع «المانوى» إلى عصبية شعوبية، مستترة أو ظاهرة، كانت تحتل المراكز المؤثرة فى جهاز الدولة العباسى.. فاستطاعت «المانوية» أن تشيع الزندقة والإلحاد والاستخفاف بالدين فى الحياة الفكرية، وأن تشيع الفكر الشعوبى فى الحياة القومية والسياسية... ولقد تصدى المعتزلة «للمانوية» وفرقها، فدرسوا منطق أرسطو وفلسفة اليونان - التى هى أسلحة الخصوم - واطلعوا على مؤلفات الجدل المسيحى فى العصر «الهلينستى» حتى استطاعوا - كما يقول جب [Gibb] [١٨٥٦ - ١٩٠١م] - : «أن يقارعوا الثنوية حجة بحجة وأن يفحموهم، وأن ينشئوا الفلسفة الأخلاقية المستمدة من القرآن..!» (٧٤).

ولقد كان الارتفاع التدريجى لنجم المعتزلة، منذ نهاية عهد الرشيد، مقرونا بانحسار المد «المانوى - الشعوبى» عن الحياة الفكرية والسياسية للعرب والمسلمين فى ذلك التاريخ.

ويكفى أن نشير، للدلالة على الجهد الذى قدمه المعتزلة على هذه الجبهة ـ جبهة الدفاع عن الإسلام ضد خصومه ـ إلى أن الجزء الخامس من موسوعة **القاضى عبد الجبار** [المغنى فى أبواب التوحيد والعدل] قد أفرد للرد على الفرق غير الإسلامية، من ثنوية، ونصارى، ووثنيين.. إلخ.. إلخ... وأن تناول المعتزلة لفكر هذه الفرق، فى مؤلفاتهم، لم يكن كتناول مؤرخى الملل والنحل والمقالات، عرضا للآراء وتقريرا للمذاهب، مع حكاية آراء المخالفين، وإنما كان بيانا لحجج المعتزلة التى قدمتها فى صراعها الفكرى والحضارى مع هؤلاء الخصوم الفكريين..

والمعتزلة لم يدفعوا فقط هذا الهجوم عن عقائد الإسلام، بل طاردوا هؤلاء الخصوم، وكسبوا إلى الإسلام أنصارا جداً كثيرين، حتى لقد كانوا أبرز من عمل على نشر الإسلام فى البلاد المفتوحة، والوحيدين الذين استطاعوا أن يقنعوا بالإسلام أولئك الذين عرفوا مذاهب الفلسفة وأسلحة الأقدمين فى الجدل.. **لقد كشفوا إفلاس المؤسسات اللاهوتية غير الإسلامية، ففقدت ثقة جمهورها وأتباعها، فتسلل التحلل إلى الرباط الذى كان يشد هؤلاء الأتباع إلى تلك المؤسسات، فدخل جمهور هؤلاء الأتباع فى دين الله أفواجا!**... ومما يروى عن **أبى الهذيل العلاف** [٢٣٥ هـ ٨٧٩ م] ـ وهو الذى اكتملت فى عصره، وتحت قيادته، وبإسهاماته، أصول المعتزلة الخمسة ـ أنه قد دخل الإسلام على يديه ما يزيد عن ثلاثة آلاف رجل؟!... أما **أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالى** [٢١٠ هـ ٨٢٥ م] فلقد نذر «ووظف على نفسه أن يدعو كل يوم نفسين إلى دين الله، فإن أخطأه يوما قضاه؟!..» (٧٥).

بل ويذكر الذين أرخوا لهذا العصر ـ ومنهم جيوم ـ أن نفوذ المعتزلة قد ترك آثاره الفكرية البارزة والواضحة على فكر علماء الكلام اليهود، حتى شابهت آراء اليهود آراء المعتزلة فى كثير من القضايا لا لأخذ المعتزلة عن اليهود ـ كما يروج خصومهم ـ وإنما لما تمتع به المعتزلة من «نفوذ عميق على مفكرى اليهود» (٧٦) الذين كانوا قد تعايشوا واندمجوا فى الدولة الجديدة، وخاضوا فى الجدل مع مختلف القوى الفكرية فيها..

هكذا كان المعتزلة فرسان الدفاع عن الإسلام، بل والدعوة إليه؛ لأنهم كانوا أكثر امتلاكا لأدوات هذا الفن وأسلحة هذا الصراع ممن عداهم من فرق الإسلام.

القوى الاجتماعية التى مثلوها

كانت العصبية العربية هى الامتداد «لبداوة» الجاهلية، بما اتسمت به من ضيق أفق قصر

بها عن أن تبصر ضرورات الانصهار القومى والتوحد الحضارى للقبائل والشعوب فى إطار جديد ومستنير . . وكانت العصبية الشعوبية هى الامتداد لمواريث الدولة الفارسية القديمة، والتجسيد لأحلام الدهاقنة (٧٧)، والموابذة (٧٨)، والأصابة والأساورة (٧٩) . . أحلامهم فى فك عُرى الدولة العربية المسلمة، والعودة إلى مجتمعهم الإقطاعى ذى الطبقات المغلقة، الذى تحمى الاستغلال فيه، بل وتقدسه، عقيدة «الحكم بالحق الإلهى».

ومن ثم فلقد كانت النزعتان المتعصبتان أبعد ما تكونان عن روح الإسلام المتقدمة والمستقبلية والإنسانية، **وأبعد ما تكونان عن مصالح القوى الاجتماعية الصاعدة التى أخذ الإسلام بيدها، والتى حملت لواءه، فبنت دولته، ثم خرجت بسيوفها فأطاحت بعروش الحكم بالحق الإلهى وسيطرة الإقطاع فى أرض كل من فارس والروم.. ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول إن هذه القوى الاجتماعية الصاعدة، بصرف النظر عن أصولها العرقية ومواريثها الحضارية، هى التى:**

*** رفضت العصبية العربية ذات الطابع البدوى، والضيق الأفق..**

*** ورفضت النزعة الشعوبية، ذات المضمون الفارسى الجاهلى، والمليء بمشاعر الاستعلاء..**

*** وبشرت بالانصهار القومى لأبناء الدولة الجديدة جميعًا، على أساس حضارى، وبمضمون إنسانى ومستنير.. لأن مصالحها كانت مع الوحدة القومية، وآفاقها كانت مع التقدم والمستقبل، وليس مع بداوة الأعراب أو إقطاع الفرس القديم..**

*** ورأت فى عقلانية الإسلام - كدين اقتصد فى الغيبيات، وكحضارة تعلى من قدر العقل والإنسان - أداة البحث والنظر والتدبر الكفيلة، حقا، بجعل هذه الأمة: الوارث الشاب لمواريث الحضارات العريقة المحتضرة، الأمر الذى يجعلها بحق، خير أمة أخرجت للناس!**

وإذا كان المعتزلة هم الطلائع التى حملت هذا الفكر وبشرت به . . فما هى، على وجه التحديد، القوى الاجتماعية التى كانت مصالحها وميولها مع هذا الفكر الجديد؟ والتى كان وضوح انتشار الاعتزال فى صفوف أبنائها الدليل على تمثيل المعتزلة لها فى هذا الصراع الفكرى والسياسى الذى شهدته خريطة المجتمع العربى الإسلامى فى ذلك التاريخ؟؟ . .

نحن نعلم أن الموقع الجغرافى الحاكم للعالم العربى، والذى جعله همزة الوصل بين أوروبا ومراكز التجارة فى آسيا والشرق الأقصى والصين، قد جعل، تاريخيا، من هذا العالم معبر التجارة العالمية وطريقها، ولقد أدى ذلك إلى النمو لفئات التجار وطبقتهم فى البلاد، وإلى أن أصبحت طرق التجارة شرايين توحيدية تربط أجزاء هذه المنطقة، وخاصة بعد أن وحدتها فتوحات العرب المسلمين..

وهؤلاء التجار، الذين كانوا هم العلماء والمفكرين والمتكلمين والفقهاء فى ذات الوقت، كانوا أميل إلى العقلانية، بحكم بيئاتهم وآفاقهم المستنيرة وبحكم تفاعلهم مع أبناء الحضارات العريقة من غير العرب، كما كانوا أكثر القوى الاجتماعية نزوعا إلى الوحدة القومية؛ لأن وحدة المجتمع تعنى بالنسبة لمهمتهم العالمية، المزيد من الازدهار. . ومثلهم فى ذلك كان أهل الحرف والصناعات. .

ونحن نعلم كذلك أن العقلانية والتفكير العقلى وتقديم البراهين العقلية على ظواهر النصوص المأثورة هى سمات تنفر منها، مثلا، حياة البدو النازعة إلى البساطة والسذاجة، كما تنفر منها البيئة الزراعية التى تروج فيها الخرافة ويشيع فيها الإيمان بالخوارق واللامعقول. .

فهل كان، إذن، للمعتزلة، رجال وتنظيم، وللبيئة التى عاشوا فيها، وخاصة المدن التى غلب عليها فكرهم وشاعت فيها أصولهم الخمسة، علاقة اجتماعية، مثلا، بالتجارة والحرف والصناعات التى تؤهل أصحابها، عادة، فى مثل تلك المجتمعات والبيئات، لأن ينزعوا إلى العقل والعقلانية أكثر مما تؤهل لذلك بيئة البدو وحياة الزراعة والريف؟ . . وبالتحديد، **هل الطابع التجارى والحرفى والصناعى ملحوظ فى صفوف المعتزلة، وبالذات فى بيئاتهم والمواطن التى انتشر فيها فكرهم؟.. وهل نستطيع أن نقول: إن أصحاب هذه النزعة العقلية كانوا متميزين اجتماعيا؟ وإن هذا الوضع الاجتماعى المتميز كان أحد العوامل التى ميزتهم ذلك التميز الفكرى الذى أشرنا إلى أبرز قسماته؟**

إن محاولة الإجابة عن هذا السؤال تصطدم بندرة الحقائق والوقائع والمعلومات. . فالتأريخ للمعتزلة ورجالهم وجمهورهم هو من أصعب الأمور؛ لأنه تأريخ لتنظيم سرى، تقريبا، ومضطهد فى أغلب عهوده، وما كتب حوله من مادة، فى تاريخه القديم، قد باد بعد المحنة العامة التى تعرضوا لها منذ عصر المتوكل العباسى. . ومع كل ذلك، فإن

البحث المستقصى يضع يدنا على عدد من الحقائق ترشح الإجابة بنعم وبالإيجاب عن ذلك السؤال الذى طرحناه، وتشير إلى **أن جمهور البيئات التى انتشرت فيها هذه النزعة «العقلية ـ القومية» قد كانوا ذوى صلة وثيقة بالتجارة والتجار فى تلك العصور.. فمثلا:**

١ ـ فى أسماء عدد غير قليل من أئمة المعتزلة نلحظ ألقابا تربطهم بصناعة من الصناعات أو حرفة من الحرف أو لون من ألوان التجارة.. أو على الأقل بقطاع المدن والأحياء السكنية والتنظيمات الحرفية الخاصة بأصحاب هذه الحرف والصناعات والتجارات..

* **فواصل بن عطاء.. يلقب بالغزّال**. . وحتى الذين ينفون عنه الاشتغال بصناعة الغزل يعللون تلقبه بهذا اللقب بعلل لا تبتعد به عن الغزّالين. . فالبعض يقول: إنه كان يسكن فى حى الغزّالين، أى أنه قد كان للغزّالين حى خاص بهم، سكن فيه واصل ـ واتخاذ الحرف وأصحابها للأحياء الخاصة سمة من سمات المدن فى تلك العصور ـ. ومنهم من يقول إنه كان يلزم حانوت غلام له يشتغل بصناعة الغزل وحرفته. . وفى كل الأحوال والتفسيرات فهناك اتفاق على أنه كان يسكن حى الغزّالين ويعيش بين حوانيتهم. .

* **وعمرو بن عبيد بن باب**. . هناك من يقول إن أباه كان **تاجرا** صاحب دكان. . ومن يقول إنه كان **نساجا**، صناعته النسيج. .

* **وإبراهيم بن سيار النظّام**. . سمى بالنظّام؛ لأن نظم الخرز كان صناعته. .

* **وأبو الهذيل العلاف**. . سمى بالعلاف؛ إما لأنها كانت حرفته، أو لأنه كان يسكن فى حى العلافين على خلاف فى ذلك. .

* **وهشام بن عمرو الفوطى**. . هناك من يقول إن تسميته بالفوطى جاءت من تجارته فى «الفوط».

* **ومحمد بن سيرين**. . هناك اتفاق على أنه كان **تاجرا** من تجار النسيج [بزازًا].

* **وعثمان الطويل** كان **تاجرا**. .

* **وأبو رجاء مضر بن طهمان، الوراق** [١٢٩ هـ ـ ٧٤٧ م] كانت **الوراقة** حرفته وتجارته. .

* **وأبو عبد الله الحسين بن على بن إبراهيم، الكاغدى** [٣٠٨ـ ٣٩٩ هـ، ٩٢٠-١٠٠٩م] لتلقيبه بالكاغدى علاقة بهذه الحرفة . .

* **وأبو يعقوب يوسف بن عبد الله، الشحام** . . يوحى تلقيبه بالشحام بما له بهذه الحرفة من علاقة . .

* **وأبو الحسين بن أبى عمر، الخياط** . . له هو الآخر علاقة بالحرفة التى لقب بها . .

* **والجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر** . . يقول عنه ياقوت : إنه رؤى **يبيع الخبز والسمك** فى حى سيحان، من أحياء البصرة، كما أن من بين آثاره الفكرية [كتاب التبصر بالتجارة]، الذى لعله من أقدم الآثار التى أفردت للبحث فى هذه الحرفة فى تراثنا .

هذه النماذج من أعلام المعتزلة، وإن كانت قد جاورتها أسماء أعلام آخرين ملكوا الأرض أو ورثوها، إلا أنها تعطى دلالة على الوضع الاجتماعى لعدد من أئمة المعتزلة ومفكريهم، وعلاقتهم بالبيئة الاجتماعية، التجارية والحرفية والصناعية، التى كانت أكثر البيئات فى ذلك العصر نزوعا إلى العقلانية وإقبالا على ثمار العقل واستخداما لبراهينه فى البحث والتنقيب .

٢ ـ والحقيقة الثانية التى تؤكد ما نذهب إليه، ترقى بهذا الرأى الذى نراه إلى مرتبة الحقيقة التى تبعث على الاطمئنان . . **ذلك أن المدن والمناطق والقرى التى غلب عليها الاعتزال، والذى ذكرها وعدّد أهمها أبو القاسم البلخى [٣١٩هـ ٩٣١م] فى كتابه القديم عن [مقالات الإسلاميين] تلفت نظرنا إلى تمركزها وارتباطها بطرق التجارة الرئيسية التى كانت تمر عبر الدولة العربية الإسلامية كى توصل تجارة آسيا إلى أوروبا، وهى التى كانت أهم طرق للتجارة العالمية فى ذلك التاريخ!** (٨٠).

فحول طريق التجارة البرى القادم من الصين شرقا إلى بغداد انتشرت مدن المعتزلة وقراهم ومواطن نفوذهم فى إقليم فارس، الذى هو الإقليم الجنوبى من إيران . . وحول طريق التجارة البحرى القادم من الصين والهند إلى الخليج العربى، انتشر الاعتزال فى الموانئ التى قامت على الشاطئ الشرقى للخليج، مثل «تين» و«سيراف» وغيرهما من الموانئ، والمدن التى جاورتها فى إقليم فارس . . كما انتشر الاعتزال كذلك فى ميناء البصرة وفى الأبلة، وهى موانئ العراق التى كانت تستقبل التجارة التى يأتى بها هذا الطريق البحرى الآتى من الهند والصين . .

ومع هذا الطريق التجارى انتشر الاعتزال حتى أرمينية، التى كانت على مقربة من منطقة انتقال هذه التجارة إلى القسطنطينية . .

أما طريق التجارة الثانى، الذى كان يأتى، بحرا، من الهند والصين، ليصل إلى جنوب اليمن، ثم يصعد إلى صنعاء فمكة والمدينة فدمشق فحلب، فإن التوزيع الجغرافى لمناطق نفوذ المعتزلة فى شبه الجزيرة وفى الشام يلفت النظر إلى اقتران مناطق الاعتزال بطريق التجارة هذا أوثق اقتران . . فكل محطات تجارة هذا الطريق كانت مواطن نفوذ للاعتزال، والثورة التى قامت بها المعتزلة ضد الخليفة الأموى **الوليد بن يزيد** [٨٨ـ ١٢٦هـ ٧٠٧-٧٤٤م] ونصبت فيها إمامها **يزيد بن الوليد** [٨٦ـ ١٢٦هـ ٧٠٥-٧٤٤م] قد قامت من الأصقاع التى غلب عليها وعلى أهلها القول بالعدل والتوحيد إلى الشمال من دمشق، وعلى الطريق التجارى الذى يربطها بحلب، ثم يصعد بعد ذلك إلى آسيا الصغرى فالقسطنطينية . . !

ولقد كان ذلك هو حال المغرب، والمناطق التى انتشر فيها الاعتزال بربوعه . . فلقد انتشر الاعتزال، مثلا، بمدن مثل البيضاء وطنجة، وهى مواطن التجارة بين إفريقيا وبين الأندلس (٨١) . .

فلن نكون، إذن، مغالين إذا قلنا إن خريطة المواطن التى انتشر فيها فكر المعتزلة وسادتها نزعتهم «العقلانية ـ القومية» كانت هى خريطة التجارة وطرقها ومواطن التجار ومحطاتهم.. وفى ذلك ما يشير إلى الطبيعة الاجتماعية المتميزة التى أثمرت تلك القسمة العقلانية المتميزة فى فكرنا العربى الإسلامى، وإلى القوى الاجتماعية التى جسد المعتزلة طموحها نحو مجتمع متحد، يمنح ولاءه لحضارة تتميز بالعقلانية... ورفضها لقبلية البدو المتعصبة وشعوبية الإقطاع الفارسى القديم..

الثورة فى سبيل الخلافة الشورية

كانت النزعة العقلانية عند المعتزلة تجسيدا لموقف أمتنا الإيجابى ضد التحدى الذى تمثل فى الهجوم الفكرى للملل والنحل والمذاهب التى نازلت الإسلام على أرضه بعد عصر الفتوحات، عندما عجز «النصوصيون» عن الوفاء بحق الدفاع عن هذا الدين، ومن ثم عجزوا عن امتلاك الأدوات العقلية الكفيلة بصياغة البناء الحضارى الذى أصبح العرب المسلمون مؤهلين له ومطالبين به من قبل حركة التاريخ . . ولقد أنجز **المعتزلة**، بنزعتهم العقلية، هذه المهام، فكانوا الصناع الحقيقيين لما نعتز به الآن من تراثنا فى هذا الميدان . .

وكانت بواكير الفكر القومى العربى التى صاغها المعتزلة تجسيدا لموقف القوى الاجتماعية ـ العربية والتى تعربت ـ الرافضة لقبلية البدو وشعوبية الفرس، الذين تحركهم المصالح الإقطاعية، وتبغضهم فى العرب والعروبة الأحقاد والثارات . . ولقد وضع المعتزلة، بفكرهم القومى المستنير هذا، الأساس لقوميتنا، التى سبقت فى الظهور كثيرا من القوميات . .

وكما كان فكر المعتزلة هذا جواب أمتهم وموقفها الإيجابى أمام هذه التحديات . . كذلك كان نشاطهم السياسى العملى وكانت ثوراتهم التجسيد لرفض القوى الاجتماعية المتقدمة لما أحدثه الأمويون من تغييرات فى طبيعة السلطة العليا للدولة ـ [الخلافة] ـ تلك التغييرات التى بدلت فلسفة الحكم، فبدلا من الشورى والبيعة والاختيار، أصبحت وراثة وملكا عضوضًا . . وعلى هذه الجبهة كان المعتزلة ـ الحزب السياسى، والنشاط العملى، والمعارضة، والثورة المسلحة ـ التعبير عن رفض تلك التغييرات، وعن الطموح إلى عودة الخلافة الشوروية من جديد . .

وللمعتزلة الثوار صفحات عدة فى سجل الثورة بالمجتمع العربى الإسلامى، نثبت هنا إشارات لها، ونورد أهم عناوينها، لتتضح صلاتها الوثيقة بالشورى كفلسفة حكم، وتمثيلها لرفض القوى الاجتماعية المتقدمة، تلك الردة السياسية التى مثلها ملك بنى أمية قياسا على دولة الخلفاء الراشدين .

الإسهام فى ثورة ابن الأشعث

فالمعتزلة [أهل العدل والتوحيد] قد أسهموا فى الثورة التى قادها عبد الرحمن بن الأشعث [٨٥ هـ ٧٠٤ م] ضد الحجاج بن يوسف وخليفته الأموى عبد الملك بن مروان . . ومن أعلامهم الذين ذكرت مصادر التاريخ إسهامهم فى هذه الثورة : معبد الجهنى، والجعد بن درهم، وسعيد بن أبى الحسن . . إلخ . . إلخ . . (٨٢) .

والإسهام فى ثورة الحارث بن سريج

وأسهموا فى الثورة التى قادها عظيم الأزد الحارث بن سريج ضد **هشام بن عبد الملك** سنة ١١٦ هـ [٧٣٤ م] . . وكان من مطالب هذه الثورة : أن يعود الأمر ـ [نظام الخلافة] ـ شورى . . وأن تغير العمال ـ [الولاة] ـ . . وأن تعزل الشرط . . وأن يشترك الناس فى اختيار الولاة! (٨٣) . .

والثورة بقيادة زيد بن على

وكانت أولى الثورات التى قادها المعتزلة، وعقدت البيعة بالإمامة فيها لإمام منهم، هى تلك التى قادها إمامهم زيد بن على [٧٩ ـ ١٢٢ هـ ٦٩٨ ـ ٧٤٠م] بالكوفة ضد حكم الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك سنة ١٢٢ هـ [٧٤٠م] . .

ولقد تضمن نص البيعة فى هذه الثورة أهدافا سعى الثوار لتحقيقها، منها :

١ ـ التصدى للظلم وجهاد الظالمين .

٢ ـ والدفاع عن المستضعفين المظلومين .

٣ ـ وتوزيع الأموال بالعدل، والمساواة بين المستحقين لها .

٤ ـ وإغلاق المعسكرات الحربية ـ [المجامر] ـ التى حشد الأمويون فيها الرجال، بدعوى الفتح والغزو، بينما كان الهدف الحقيقى من إقامتها فتح الجبهات الخارجية التى تصرف الناس عن الوضع المتردى فى العاصمة دمشق والولايات والأمصار .

٥ ـ الانتصار لآل البيت، الذين بلغ التنكيل بهم، على يد الأمويين، حد المأساة (٨٤) . .

والثورة بقيادة يزيد بن الوليد

وكانت أول ثورة تقوم فى الشام ودمشق، معقل بنى أمية . . وقائدها أمير أموى تمذهب بمذهب المعتزلة هو يزيد بن الوليد [٨٦ ـ ١٢٦هـ ٧٠٥ـ٧٤٤م] . . وكانت ثورة أتت إلى الخلافة بخليفة قد عقدت له البيعة من الثوار . . وبعد انتصارها أعلن يزيد بن الوليد العودة بمنصب الخلافة إلى فلسفة الشورى، وقرر حق الناس فى تبديل الخليفة عندما يريدون . . كما أعلن العدل بين الناس، مسلمين وغير مسلمين «حتى يكون أقصاهم كأدناهم، وحتى تستدر المعيشة بين المسلمين!» (٨٥) .

والثورة بقيادة النفس الزكية

وكانت هى الأخرى ثورة معتزلية، بقيادتها وقادتها ودعاتها . . قادها أحد فتيان آل البيت الذين تمذهبوا بمذهب المعتزلة، هو محمد بن عبد الله بن الحسن، المعروف بالنفس الزكية [٩٣ـ ١٤٥هـ ٧١٢ ـ٧٦٢م] . . وكان المعتزلة قد دعوا المسلمين إلى عقد البيعة ـ عن طريق الشورى ـ له عندما اضطرب أمر الدولة الأموية أواخر عهدها، فبايعه الكثيرون

بمكة . . ولكن الفرع العباسى من بنى هاشم عقد مع الجند الخراسانى، بقيادة أبى مسلم الخراسانى [١٣٧هـ ٧٥٤ م] صفقة سياسية تحولت بها ثمرة الثورة على الأمويين إلى بنى العباس، فأزاحوا النفس الزكية، وحكموا حكما وراثيا هم الآخرون! . .

فكانت ثورة المعتزلة بقيادة النفس الزكية ضد حكم الخليفة العباسى **أبو جعفر المنصور** [٩٥ ـ ١٥٨هـ ٧١٤ ـ ٧٧٥م] بالمدينة [١٤٥ هـ ٧٦٢ م]. . وكان الثوار المعتزلة، فى ثورتهم هذه يلبسون اللون الأبيض، على حين كان العباسيون يلبسون اللون الأسود، وكان الشعار المكتوب على رايات الثوار هو «أحد. . أحد». . وهو الشعار الذى كتبه الرسول والصحابة على راياتهم يوم غزوة حنين! (٨٦) . .

والثورة بقيادة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن [٩٧ ـ ١٤٥هـ ٧١٦ ـ ٧٦٣م]

وهو أخو النفس الزكية، ثار بالبصرة وما حولها، استمرارًا لثورة **النفس الزكية** بالمدينة بعد قمعها بواسطة جيش **المنصور العباسى**. . وكانت هى الأخرى معتزلية، قيادة وقادة وفى أغلب المقاتلين والدعاة. . وكانت آخر الثورات الكبرى التى انفرد **المعتزلة بقيادتها فى منطقة المشرق العربى** (٨٧) . .

والإسهام فى ثورات الزيدية

وبعد أن غلب الطابع الفلسفى على المعتزلة، فابتعد بقيادتها عن «العامة» ـ وقود الثورات ـ وبعد أن توثقت صلاتهم بالدولة العباسية، وخاصة على عهد «المأمون» و«المعتصم» و«الواثق» ظلت صلاتهم «بالثورة» قائمة عن طريق فريق منهم، هم «المعتزلة البغداديون»، الذين منحوا ولاءهم للعلويين دون العباسيين، والذين أسهموا فى ثورات **الزيدية** التى استمر تفجرها ضد حكم بنى العباس (٨٨) . . .

هكذا أسهم المعتزلة فى الحركة الثورية على امتداد أكثر من قرنين. . وكانوا بذلك أوفياء لموقفهم الفكرى، المنحاز للثورة كطريق لتغيير الظلم والنهى عن المنكر وإزالة أئمة الجور والفسق والضعف والفساد. . فهم قد جعلوا لذلك أصلا من أصولهم الخمسة ـ [الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر] ـ وقالوا عنه: «إنه أشرف من جميع أبواب البر والعبادة»! . . وأفردوا فى آثارهم الفكرية العديد من الصفحات التى تؤصل لمشروعية الثورة، بل لوجوبها، وقالوا إن ذلك هو موقف التيار الإسلامى الذى التزم جانب الحق

على امتداد تاريخ المسلمين. . وبعبارة القاضى عبد الجبار: **فإنه «لا يحل لمسلم أن يخلى أئمة الضلالة وولاة الجور إذا وجد أعوانا، وغلب على ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور، كما فعل الحسن والحسين، وكما فعل القراء حين أعانوا ابن الأشعث فى الخروج على عبد الملك بن مروان، وكما فعل أهل المدينة فى وقعة الحرة، وكما فعل أهل مكة مع ابن الزبير حين مات معاوية، وكما فعل عمر بن عبد العزيز، وكما فعل يزيد بن الوليد، فيما أنكروه من المنكر..»** [٨٩] **وحينما ثاروا لإحلال العدل محل الظلم ووضع الشورى موضع الاستبداد بالسلطة والسلطان.**

ورجال دولة

بعد نكبة البرامكة [١٨٨ هـ ٨٠٣ م] بدأ مد التيار الشعوبى، بالدولة العباسية، فى الانحسار. وبدأت صلات الخلافة تتوثق شيئا فشيئا مع التيار «القومى العربى - العقلانى»، تيار المعتزلة، ثم بلغت هذه الصلات ذروة توثقها فى عهد الخلفاء الثلاثة، الذين تمذهبوا بفكر **أهل العدل والتوحيد: المأمون، والمعتصم، والواثق**. . . وفى هذه المرحلة من مراحل علاقة المعتزلة بالسلطة والدولة ظهر فيهم تياران:

١ - **تيار المعتزلة البغداديين**: وهم مدرسة فى إطار المعتزلة، التزمت كغيرها بالأصول الخمسة، ولكنهم فى السياسة ظلوا على معارضتهم للعباسيين الذين استأثروا بالخلافة من دون العلويين، بل ومارسوا ضدهم القمع والاضطهاد. . وتعبيرا عن هذا الولاء العلوى كان المعتزلة البغداديون يفضلون **على بن أبى طالب** - وهم يقومون التاريخ - على غيره من الخلفاء الراشدين. . ولقد ظل إسهام المعتزلة فى الثورة ضد الدولة العباسية عن طريق هذا التيار من تياراتها، وهو التيار الذى زامل «الزيدية» فثار مع قادتها وثوارها، وظل يطبع عقائدها بالأصول الخمسة للاعتزال. . ومؤسس هذه المدرسة هو بشر بن المعتمر [المتوفى سنة ٢١٠ هـ ٨٢٥ م]. .

٢ - **تيار المعتزلة البصريين**: الذين ظلوا على تقويم قدماء المعتزلة، الذين كان مركزهم بالبصرة عند النشأة، تقويمهم لأحداث التاريخ الإسلامى فى عصر صدر الإسلام، وهو التقويم الذى وضع على بن أبى طالب بعد أبى بكر وعمر وعثمان فى الفضل، كما هو الحال فى الترتيب الزمنى لتولى الخلافة. . وهذا التيار، الذى لم يقترب من الشيعة الزيدية ومن العلويين اقتراب المعتزلة البغداديين، هو الذى توثقت صلاته بالدولة العباسية، فأثر فيها، وأضفى على مواقفها من فكره، وأسهم فى صنع

الإنجازات الحضارية التى سطرت صفحة العصر الذهبى لحضارتنا وتراثنا فى ذلك التاريخ . .

ولقد بلغت علاقة **المعتزلة** بجهاز الدولة على عهود : **المأمون والمعتصم والواثق** إلى الحد الذى أصبح فيه قائدهم : **أبو عبد الله أحمد بن أبى دؤاد** [١٦٠ ـ ٢٤٠هـ ٧٧٧ ـ ٨٥٤م] أكبر من وزير . . أصبح «مشيرا» يشارك الخليفة التفكير واتخاذ القرار ، وألغى فى تلك الفترة منصب الوزير . . وفى وصية المأمون للمعتصم يقول له : « . . . **وأبو عبد الله أحمد بن أبى دؤاد ، لا يفارقك الشركة فى المشورة فى كل أمرك ، فإنه موضع ذلك ، ولا تتخذن بعدى وزيراً**» (٩٠) . .

ولقد انتشر رجال المعتزلة فى جهاز الدولة . . . فتولوا القضاء ، والدواوين ، وغيرهما من الولايات . . واشتهر منهم ، كرجال دولة ، كثيرون ، مثل : **هشام بن عمرو الفوطى الشيبانى** [٢١٨هـ ٨٣٣ م] . . **ويوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام** [١٥٣ ـ ٢٣٣هـ ٧٦٧ - ٨٤٧م] . . **أبو معن ثمامة بن أشرس النميرى** [٢١٣هـ ٨٢٨م] . . وغيرهم كثيرون . . (٩١) .

المحنـــة

بموت الخليفة العباسى الواثق [٢٣٣هـ ٨٤٧ م] انتهى العصر الذهبى للمعتزلة ، بل العصر الذهبى للدولة العباسية ، وبدأت النذر بمرحلة التراجع . . فى عهد المتوكل العباسى [٢٣٣ ـ ٢٤٧ هـ ٨٤٧ ـ ٨٦١م] حدث الانقلاب ضد المعتزلة ونزعتهم العقلانية ، فاقتلعوا من مناصبهم فى الدولة ، وأبعدوا عن مراكز التأثير الفكرى ، وزج بالكثير من أعلامهم فى السجون ، وأبيدت آثارهم الفكرية ، إلا ما ندر منها ، فتقلص سلطان العقل العربى الإسلامى على الحياة الفكرية والعامة ، وعزلت معاييره فلم تعد الحاكمة فى المجتمع ، بعد أن كانت الأساس الذى قام عليه البناء الحضارى فيما قبل ذلك التاريخ . .

فنفر من أهل الحديث ، الذين يقدمون الإسناد والنقل على الدراية والعقل ، خرجوا من السجون فتولوا أزمّة الدولة ، قضاء وتدريسا وإدارة ، ووضع المعتزلة بدلا منهم فى السجون . . وعلى حين ابتعدت الدولة عن المعتزلة فلقد زاد اقترابهم من التيار العلوى المعارض لها ، وزاد ـ مع الاضطهاد ـ إسهامهم فى ثورات الزيدية العلوية ! . .

وشاعر الخليفة المتوكل على بن الجهم يعبر عن عدائه وعداء حزبه للمعتزلة ـ الذين يسميهم أحيانا: «الواثقية» نسبة للخليفة الواثق! ـ وعدائه لحلفائهم من الشيعة العلوية، فيقول:

تضافرت الروافض والنصارى — وأهل الاعتزال على هجائى
وعابونى وما ذنبى إليهم — سوى علمى بأولاد الزناء!
أنا المتوكلىّ هوى ورأيا — وما «بالواثقية» من خفاء

وعندما نفى المتوكل مشير الخلافة وزعيم المعتزلة أحمد بن أبى دؤاد، هجاه على بن الجهم بقوله:

يا أحمد بن أبى دؤاد دعوة — بعثت إليك جنادلا وحديدا
ما هذه البدع التى سميتها — بالجهل منك العدل والتوحيدا
أفسدت أمر الدين حين وليته — ورميته بأبى الوليد وليدا (٩٢)

فإذا مرض ابن أبى دؤاد هجاه على بن الجهم، وتحدث عن انتصار «أصحاب الحديث» ـ «النصوصيين» ـ على المعتزلة، فقال مخاطبًا ابن أبى دؤاد:

لم يبق منك سوى خيالك لامعا — فوق الفراش ممهدا بوساد
فرحت بمصرعك البرية كلها — من كان منهم موقنا بمعاد
كم مجلس لله قد عطلته — كى لا يحدث فيه بالإسناد
ولكم مصابيح لنا أطفأتها — حتى تزول عن الطريق الهادى
ولكم كريمة معشر أرملتها — ومحدّث أوثقت فى الأقياد
إن الأسارى فى السجون تفرجوا — لما أتتك مواكب العواد!.. (٩٣)

ثم استمر اضطهاد الدولة للمعتزلة، وتصاعدت محنتها لهم، حتى لقد أسقطت شهادتهم أمام القضاء، أى جردتهم من «حقوقهم المدنية»، بتعبيرنا الحديث؟!. بل وحرم عليهم ـ مع العلويين ـ «تقبل الضياع» ـ أى أن يكونوا «ملتزمين» فى استثمار الأرض الزراعية! ـ وركوب الخيل، ومغادرة المدن التى يقيمون فيها؟!.. إلخ.. إلخ (٩٤).

وامتد هذا الاضطهاد فشمل عددا من الإمارات التى قامت فى أطراف الدولة، مثل الدولة الغزنوية، التى جمع قائدها **محمود الغزنوى** [٣٦١ ـ ٤٢١هـ ٩٧١-١٠٣٠م] العديد من أئمة المعتزلة ووضعهم فى سجن أعده لهم فى «عزدار»، بشمالى أذربيجان، واستمر حبسهم حتى ماتوا فيه! (٩٥). .

وأخيرا توجت الدولة العباسية اضطهادها هذا للمعتزلة، وكرسته، وجعلته قانونًا وفكرا رسميا للدولة بذلك الكتاب الذى أشرف على وضعه الخليفة القادر [٣٨١ـ ٤٢٣هـ ٩٩١-١٠٣١م] وسماه «الاعتقاد القادرى»! وجعل علماء **السنة وأهل الحديث** يوقعون عليه، ثم أمر به فعمم فى الأقاليم، وقرئ فى الدواوين، وتلى على المنابر. . ولقد أدخل هذا الكتاب ـ الذى صدر ليحرم فكر المعتزلة ويجرمه ـ فى الإسلام «كهنوتا» اعتقاديا مستعارا من قرارات المجامع الكنسية، غريبا عن روح الإسلام وطبيعته. . وفى هذا الاعتقاد القادرى صدرت أوامر الخليفة:

١ ـ بمنع تدريس علم الكلام والمناظرة فى مسائله، خاصة الاعتزال ومقالات أهله. . وأنذر المخالفين بالعقوبة والنكال، نفيا وسجنا وقتلا! . .

٢ ـ وبلعن المعتزلة على منابر المساجد، حتى يصير ذلك سنة من سنن الإسلام! . .

٣ ـ وبتحريم قول المعتزلة فى «التوحيد». . وفى خلق القرآن. .

٤ ـ كما يحرم قول المعتزلة فى «العدل». . ويتحدث عن أن الخلق لا قدرة لهم، بل «كلهم عاجزون»!.

٥ ـ ويحرم قول المعتزلة فى «المنزلة بين المنزلتين». . ويقرر مذهب المرجئة فى هذا الموضوع. . .

ولقد صدر هذا «المرسوم الفكرى»، باعتباره «اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر!» (٩٦). . فجعلت الدولة من اضطهاد المعتزلة ونفيهم من المجتمع الرسمى ودوائر الفكر والتوجيه والتأثير وإبادة تراثهم، جعلت من ذلك قانونا وعقيدة دينية، على الجميع أن يراعوها ويضعوها موضع التطبيق. . فكانت تلك قمة المحنة الفكرية والسياسية التى حرمت الحضارة العربية الإسلامية من الثراء الفكرى الذى تمثل فى الفكر العقلانى الذى مثله المعتزلة. .

لقد بدأ الاضطهاد لأصحاب هذا التيار «القومى العربى ـ العقلانى» فى عصر

المتوكل، عندما زاد نفوذ العنصر غير العربى ـ الجند الترك المماليك ـ على منصب الخليفة وجهاز دولته، فأصبحت السلطة الفعلية لعنصر غريب عن المشاعر القومية لهذه الأمة وعن القسمة العقلانية التى امتازت بها حضارتها، وتصاعد هذا الاضطهاد بتصاعد نفوذ هذا العنصر اللاعربى فى جهاز الدولة وقيادتها..ومن قبل كان اضطهاد المعتزلة مقترنا بعلو شأن نفوذ الشعوبية والشعوبيين فى بغداد قبل نكبة البرامكة [١٨٨ هـ ٨٠٣ م].. فهو، إذن، قانون: عندما تكون السلطة لمن يمثلون الذات القومية ـ بمضمونها المستنير ـ يكون التوجيه لمن يمثلون فكرها القومى ومن يجسدون نزعتها العقلانية الأصيلة... وعندما يصبح الأمر بيد الغرباء، حضاريا وقوميا، يتراجع أصحاب التيار القومى عن مراكز التوجيه، وتتملق السلطة جماهير العامة بتسويد الفكر المحافظ المعادى للعقل، فتصيب المحنة أصحاب النزعة العقلية الذين يؤسسون الدين والدنيا على ما يثمر العقل من أدلة وبراهين... نعم، إنه قانون؟!!

صحوة ثانية

ولكن هذا الاضطهاد الذى أصاب المعتزلة، منذ عصر المتوكل العباسى، لم يفلح فى اجتثاث فكرهم العقلانى من أرض الحضارة العربية الإسلامية، فعاش نفر من أعلامهم يفكرون ويبشرون ويكتبون دون أن يعلنوا على الملأ مذهبهم فى الاعتزال، وكانوا إذا تحدثوا عن أسلافهم سموهم: «علماء الكلام» أو: «متكلمى البصرة»!. . وهكذا، كما صنع أبو الحسن الماوردى، وأمثاله. . كما أن التناقضات الفكرية والسياسية التى قامت بين خلافة بغداد وبين بعض «الدول» الإسلامية التى قامت وقوى نفوذها على حساب نفوذ الخلافة العباسية؛ قد أتاحت للمعتزلة قدرا من الحرية، كما حدث فى ظل الدولة البويهية [٣٣٤ـ٤٤٧ هـ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥ م]، التى جعلتها مذهبيتها «الزيدية» تفسح المجال لمفكرى المعتزلة الذين تتفق معهم «الزيدية» فى الأصول، الأمر الذى مكن المعتزلة من صحوة ازدهر فيها إنتاج أعلامهم وعطاؤهم الفلسفى والسياسى، وهى الصحوة التى يعد قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذانى [٤١٥ هـ ١٠٢٤ م] علمًا عليها. . فكان أن بقى لنا. . تراث المعتزلة المتأخر، بعد أن باد تراثهم القديم، فأصبح بالإمكان أن ندرس المعتزلة ونقوّم فكرهم من خلال تراثهم هم، لا من خلال ما كتبه عنهم الخصوم والأعداء.

ومع بقاء هذا التراث الجديد للمعتزلة حافظا لفكرهم وأصولهم فى تراثنا . . استمرت أصولهم الفكرية قائمة ومؤثرة فى الواقع العربى الإسلامى من خلال وجود «الزيدية»، التى لا تختلف وإياهم إلا فى بعض المسائل الفرعية المتعلقة بقضية الإمامة . . كما بقيت بعض أصول المعتزلة تعيش فى الواقع العربى الإسلامى حتى الآن من خلال تبنى الشيعة الإمامية لها أو اقترابها من رأى المعتزلة فيها . . . كما طبعت عقلانيتهم فلسفة العديد من فلاسفة العرب المسلمين، الذين تناولوا قضايا علم الكلام بعقلانية المعتزلة، التى وازنت بين العقل والنقل، وليس بعقلانية فلاسفة اليونان، الذين لم يقيموا وزنا للوحى والمأثورات . . . وأيضا، ففى فكر بقايا الخوارج، الذين استمر مذهبهم، نجد العديد من الأصول والقضايا والمقالات التى اتفقوا فيها مع المعتزلة، **أهل العدل والتوحيد** . .

لقد انقضت المعتزلة، كفرقة، ولكنها استمرت نزعة عقلية، وفكرا قوميا، وأصولا فكرية، من خلال فرق أخرى تأثرت بها، ومن خلال البصمات التى طبعتها على المجرى العام، الخالد والمتدفق والمتطور، لفكر العرب والمسلمين.



تلك هى أهم الملامح الخاصة التى تميزت بها فرقة المعتزلة . .

فالموالى منهم . . كانوا عربا بالحضارة والولاء، ناصبوا الشعوبية العداء، وقدموا بواكير الفكر القومى الذى يؤلف ويبلور الشخصية العربية، على أسس غير عرقية، وإنما بمفهوم حضارى وإنسانى ومتقدم.

والرواة منهم . . كانوا أولى مدارس البحث التاريخى فى تراثنا العربى الإسلامى . .

والفلسفة عندهم . . كانت فلسفة إلهية، تدينت فيها الفلسفة، وتفلسف بها الدين . . وقدمت أولى محاولات التعايش والتآخى والتوفيق بين الحكمة والشريعة فى تراثنا . .

ومقام العقل عندهم . . كان عاليا . . وصفات «الأرستقراطية الفكرية» وسمات «العلماء» كانت واضحة فى أوساطهم كل الوضوح . . كما أن ارتباط مواطنهم، وأسماء عدد من أعلامهم، بالمواطن التجارية، وبألقاب الحرف والصناعات يؤكد أن هذا التيار «العقلانى - القومى» قد ارتبط فى النشأة والانتشار بالتجار وفئات الحرف والصناع، الذين كونوا البيئة الأكثر استنارة والأكثر قابلية للعقل والعقلانية - على عكس البدو والفلاحين - فى تلك المجتمعات.

وهكذا كان المعتزلة : كوكبة من أهل الفكر والنظر والدين والثورة ، اتخذوا من الفلسفة والفكر والرقى فى المعرفة بديلا عن الأحساب والأنساب ، فتحقق فى فرقتهم تعايش العرب الموالى دون تفاخر أو عصبية أو تنافر ، وكان الفكر «العقلانى ـ القومى» هو السلم الذى ارتقوا عليه إلى مستوى أصبح دونه مستوى «الأشراف» الذين يستند «شرفهم» إلى الأحساب والأنساب ، وهو الأساس المتين الذى قام عليه صرح العصر الذهبى لحضارتنا العربية الإسلامية .

هوامش المعتزلة

(١) الشهرستانى [الملل والنحل] جـ ٢، ص ٨٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
(٢) نسبة إلى «مانى» الفارسى، صاحب «السابرقان»، وهم القائلون بإلهين أحدهما للخير والآخر للشر (النور والظلمة) ويزعمون أن مانى هو خاتم الأنبياء!..
(٣) ابن المرتضى [باب ذكر المعتزلة ـ من كتاب المنية والأمل] ص ٢١. تحقيق: توما أرنولد. طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ.
(٤) [الملل والنحل] جـ ١، ص ٦٨ ـ ٧٤.
(٥) القاضى عبد الجبار [شرح الأصول الخمسة] ص ١٢٤. تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.
(٦) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٣٣٢. تحقيق: فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.
(٧) [شرح الأصول الخمسة] ص ٣٨٠.
(٨) [المغنى فى أبواب التوحيد والعدل] جـ ٨، ص ١٦٣. طبعة القاهرة.
(٩) المصدر السابق. جـ ٨، ص ٢٨٣.
(١٠) المصدر السابق. جـ ٨، ص ٢٨٨.
(١١) [شرح الأصول الخمسة] ص ٢٩٢.
(١٢) [المغنى فى أبواب التوحيد والعدل] جـ ٥، ص ٨٠ ـ ١٥١.
(١٣) المصدر السابق. جـ ٥، ص ٧٠٩.
(١٤) الأشعرى [مقالات الإسلاميين] جـ ١، ص ٥-٧، ٢٣، ٣٩، ١٤١، ١٤٣. طبعة إستانبول سنة ١٩٢٩ م. والتهانوى [كشاف اصطلاحات الفنون] ص ٨٠٥، ٧٨٧، ١٠٩٢، ١٥٤٤، ٩٤٩، ١٢٦٦ طبعة الهند سنة ١٨٩٢ م. والجرجانى [التعريفات] ص ٤٠، ١٩٩. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م. والفخر الرازى [اعتقادات فرق المسلمين والمشركين] ص ٦٣، ٦٤، ٦٧. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م. والخياط [الانتصار] ص ٧، ٨. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م.
(١٥) [اعتقادات فرق المسلمين والمشركين] ص ٦٣.
(١٦) القاضى عبد الجبار [المجموع المحيط بالتكليف]، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية [اللوحة ٧٨ ب و ٧٩ أ] من السفر التاسع والعشرين.
(١٧) [الفَرق بين الفِرق] ص ٩٩، ١٠٠ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.

(١٨) [الانتصار] ص ١٦٥-١٦٧ .
(١٩) [شرح الأصول الخمسة] ص ١٣٨ .
(٢٠) [مقالات الإسلاميين] جـ ٢، ص ٤٥١، ٤٥٢ .
(٢١) [الأحكام السلطانية] لأبى يعلى. ص ٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م. و[كتاب الإمامة] لأبى يعلى، أيضًا. ص ٢١٢ طبعة بيروت، ضمن مجموعة عنوانها [نصوص الفكر السياسى الإسلامى : الإمامة عند السنة] سنة ١٩٦٦ م.
(٢٢) ابن حزم [الفصل فى الملل والأهواء والنحل] جـ ٤، ص ٣١. طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
(٢٣) رواه مسلم والترمذى والنسائى وابن حنبل.
(٢٤) [الفصل فى الملل والأهواء والنحل] جـ ٤، ص ٣١.
(٢٥) ابن أبى الحديد [شرح نهج البلاغة] جـ ١٩، ص ٣١١. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.
(٢٦) [شرح الأصول الخمسة] ص ١٤٤، ١٤٥ .
(٢٧) المصدر السابق. ص ٧٤٤، ٧٤٥ .
(٢٨) المصدر السابق. ص ١٤٢ - ١٤٤ .
(٢٩) رواه أبو داود وابن حنبل.
(٣٠) [مقالات الإسلاميين] جـ ٢، ص ٤٦٦ .
(٣١) [شرح الأصول الخمسة] ص ١٤٢ .
(٣٢) المصدر السابق. ص ١٤٦ .
(٣٣) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٢٢٣ .
(٣٤) الجاحظ [البيان والتبيين] جـ ١، ص ٢٨، طبعة بيروت سنة ١٩٦٨م.
(٣٥) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٦٢، ٦٣، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٣٧، ٣١٦. و[باب ذكر المعتزلة - من كتاب المنية والأمل] ص ١٩، ٢٠ .
(٣٦) السوس الأقصى : بلدة فى المغرب، كان الروم يسمونها : قمونية.
(٣٧) خلف البرابر : أى وراء بلاد البربر.
(٣٨) الناجر : كل شهر من شهور الصيف؛ لأن الإبل تنجر فيه، أى تعطش من شدة الحر.
(٣٩) الفلج - بفتح الفاء - من معانيه : السهم، والظفر، والفوز، والحجة.
(٤٠) علم التشاجر : أى علم الكلام ! . .
(٤١) سحبان وائل : المضروب به المثل عند العرب فى الفصاحة. والشدق : لقب لاثنين من البلغاء الخطباء فى بنى عامر.
(٤٢) الحرورى : الخارجى. . فالحرورية من أسمائهم. .
(٤٣) الرافض : من الرافضة، أى الشيعة الإمامية، لرفضهم تولى أبى بكر وعمر. . أو رفضهم زيد بن على بسبب موالاته لأبى بكر وعمر. .
(٤٤) المرجى : من المرجئة. .
(٤٥) الكور - بفتح الكاف - : الدور من العمامة.

(٤٦) العنفقة المصلومة : الرقبة الشديدة . والقبال ـ بكسر القاف ـ زمام النعل . والردن : من معانيه : الكيس ، كانت العرب تضع فيه الدنانير .

(٤٧) [البيان والتبيين] جـ ١ ، ص ٢٧ـ ٢٩ .

(٤٨) [تهذيب تاريخ ابن عساكر] جـ ٢ ، ص ١٨٩ طبعة دمشق .

(٤٩) انظر عن هؤلاء الأعلام : ابن قتيبة [المعارف]، ص ٤٨٤ ، ٤٤١ ـ ٤٤٣ ، ٤٦٨ ، ٥١٢ ، ٥٠٨ ، ٢٣٤ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٢٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م . و [أمالى المرتضى] ق ١ ص ١٦٣ ، ١٦٩ ، ١٧٨ ، ١٩٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م . و [طبقات ابن سعد] جـ ٧ ق ٢ ص ٧٣ ، ١٤ ، ٢٣ ، ١٨ ، ١٤٠ ـ ١٥٠ ، ١٣ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ٣٧ ، ١٧ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ٤٩ ، ٣٩ طبعة دار التحرير . القاهرة . و [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٦٤ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ .

(٥٠) [البيان والتبيين] جـ ٣ ، ص ٤٠٥ ، ٤٠٦ .

(٥١) ابن جنى [الخصائص] جـ ١ ، ص ٢٥٢ . طبعة القاهرة سنة ١٩١٣م .

(٥٢) اللهاة : أقصى سقف الفم المشرف على الحلق .

(٥٣) العاقلة : العصبة .

(٥٤) رواه : البخارى ، وأبو داود ، والترمذى ، والنسائى ، والدارمى ، وابن حنبل .

(٥٥) رواه : الدارمى .

(٥٦) [رسائل الجاحظ] جـ ١ ، ص ٢٩ـ ٣١ ، ١٤ ، ٣٤ تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون ، طبعة القاهرة ، سنة ١٩٦٤م .

(٥٧) انظر مادة «ثور» فى [لسان العرب] لابن منظور .

(٥٨) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ .

(٥٩) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٣٧١ .

(٦٠) جيوم [الفلسفة وعلم الكلام] ص ٣٧٩ . طبعة بيروت ـ ضمن كتابه « تراث الإسلام» ـ سنة ١٩٧٢م .

(٦١) [كتاب الحيوان] جـ ٢ ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ . تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون . طبعة القاهرة ، الثانية .

(٦٢) [طبقات ابن سعد] جـ ٥ ، ص ٦٧ .

(٦٣) [صحيح مسلم] ـ بشرح النووى ـ جـ ١ ، ص ١٥٥ ، ١٥٦ . طبعة محمود توفيق ـ القاهرة .

(٦٤) [رسائل الجاحظ] جـ ١ ، ص ٩٢ .

(٦٥) لفظ الحديث فى ابن ماجة : «إن أمتى لا تجتمع على ضلالة» .

(٦٦) للحديث روايات عدة ، بألفاظ متفاوتة ، مع اتحاد المعنى . وهو مروى فى البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن ماجة .

(٦٧) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ١٢٧ .

(٦٨) الماوردى [أدب القاضى] جـ ١ ، ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ . طبعة بغداد سنة ١٩٧١ م .

(٦٩) [أدب القاضى] جـ ١ ، ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

(٧٠) [شرح الأصول الخمسة] ص ٥٦٥ . والماوردى [أدب الدنيا والدين] ص ٩٤ . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٧٣ م .

(٧١) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ١٧٠ .

(٧٢) [أدب الدنيا والدين] ص ١٩ .
(٧٣) [الحيوان] جـ ١ ، ص ٢١٦، ٢١٧ .
(٧٤) جب [دراسات فى حضارة الإسلام] ص ١٦ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٤م .
(٧٥) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٢٥١ .
(٧٦) جيوم [الفلسفة وعلم الكلام] ص ٣٨٤ .
(٧٧) هم كبار ملاك الريف . .
(٧٨) هم رجال الدين المجوس .
(٧٩) هم قادة الجيش الكسروى .
(٨٠) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ١٠٤-١١٠ .
(٨١) انظر خريطة المدن التى غلب عليها الاعتزال، وارتباطها بطرق التجارة فى الإمبراطورية العربية . . بكتابنا [الإسلام وفلسفة الحكم] ص ٢٧٩ . طبعة بيروت سنة ١٩٧٩ م .
(٨٢) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٣٢٠ . و[تاريخ الطبرى] جـ٨، ص ١٥١ ، ١٥٢ ـ [حوادث سنة ١٠٢ هـ]ـ. وجمال الدين القاسمى [تاريخ الجهمية والمعتزلة] ص ٥٥ . طبعة القاهرة سنة ١٣٣١هـ.
(٨٣) [تاريخ الجهمية والمعتزلة] ص ١٠ ، ١١ .
(٨٤) [تاريخ الطبرى] جـ ٧، ص ١٧٢ ـ [أحداث سنة ١٢٢ هـ] .
(٨٥) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ١١٣ . والمسعودى [مروج الذهب] جـ ٢، ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٣ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
(٨٦) [تاريخ الطبرى] جـ ٧، ص ٥١٧ ، ٥٢٤ ـ [أحداث سنة ١٤٥ هـ] .
(٨٧) [مقالات الإسلاميين] جـ ١ ص ١٥٤ .
(٨٨) ناجى حسن [ثورة زيد بن على] ص ١٥٦ ، ١٦٢ . طبعة بغداد سنة ١٩٦٦ م .
(٨٩) القاضى عبد الجبار [تثبيت دلائل النبوة] جـ ٢ ، ص ٥٧٤ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٦ م .
(٩٠) د. البير نصرى نادر [فلسفة المعتزلة] جـ ١ ص ٢٩ . طبعة الإسكندرية .
(٩١) [باب ذكر المعتزلة ـ من كتاب المنية والأمل] ص ٣٥، ٤٠ . و[رسائل الجاحظ] جـ ٢، ص ٢٦٦ .
(٩٢) أبو الوليد هو ابن أحمد بن دؤاد : محمد، الذى ولى الأمر بعد أبيه .
(٩٣) الأصفهانى [الأغانى] جـ ١ ، ص ٣٦٧٠ ـ ٣٦٧٢ ، ٣٦٨١ ، ٣٦٩٣ . طبعة دار الشعب . القاهرة .
(٩٤) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٣٠٢، ٣٠٣ . والمقريزى [الخطط] جـ ٣، ص ٢٧١ . طبعة دار التحرير . القاهرة .
(٩٥) [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص ٣٦٧ .
(٩٦) آدم متز [الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى] جـ ١ ، ص ٣٨١ ـ ٣٨٣ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م .

الـزَّيـديَّــة

تُنْسَب «الزيدية» إلى إمامها الشهيد: زيد بن على الحسين بن على بن أبى طالب [٧٩ ـ١٢٢هـ ٦٩٨ ـ ٧٤٠ م]. .

والأمر الذى اشتهر وأصبح عرفا فى الدراسات الإسلامية هو أن «الزيدية» «فرقة»، بالمعنى المتعارف عليه فى علم الكلام الإسلامى. . لكن النشأة، والتاريخ، بل والواقع المتجسد فى البنية الفكرية للزيدية لا يقول إنها مستقلة الاستقلال الكامل ولا متميزة التميز التام عن تيار الاعتزال؟!. .

لقد بدأت الزيدية «ثورة معتزلية» ضد الدولة الأموية، قادها إمام ثائر من أئمة آل بيت الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ على عهد الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك [٧١ ـ ١٢٥هـ ٦٩٠ ـ ٧٤٣ م]. . ثم استمرت ممثلة للتيار الثورى فى أمراء آل البيت، الذين قادوا تيارا فكريا يتمذهب بأصول المعتزلة الخمسة فى العقائد، مع اختلافات طفيفة فى بعض المسائل السياسية الخاصة بمبحث الإمامة على وجه التحديد. . **فهم معتزلة فى الأصول، وهم تيار الثورة فى آل البيت والاعتزال على السواء!. .**

* * *

الإطار.. والمناخ

فى المدينة المنورة ولد ونشأ زيد بن على. . وكانت المدينة ـ وهى العاصمة الأولى للدولة العربية الإسلامية الأولى ـ قد فقدت، على عصر بنى أمية، كل ما كان لها من سلطات وسلطان، وغدت موطن القيادات الحجازية المقهورة، تلك التى لم يشفع لها ماضى الآباء فى نشر الإسلام وإقامة دولته، فجردها الأمويون من الامتيازات، بل ومن

الحقوق، وأهانوها، بالقهر، عندما أجبروها على البيعة ليزيد بن معاوية [٢٥ ـ ٦٤ هـ، ٦٤٥ ـ ٦٨٣م] «على أن كلا منهم عبدٌ قنٌّ لأمير المؤمنين يزيد بن معاوية!». . ولم يستثنوا من هذه القيادات، من وصف العبودية ووصمتها، سوى الإمام الحسين بن على [٤ ـ ٦١هـ ٦٢٥ ـ ٦٨٠ م] الذى أجبروه على البيعة باعتباره أخا يزيد وابن عمه؟! (١) . .

وفى الاقتصاد، كانت المدينة تعيش على فتات الأقاليم وصدقاتها! . .

بل ليت الأمر قد وقف عند هذا الحد من القهر والإجحاف. . ففى ٢٧ ذى الحجة سنة ٦٣ هـ [٢٧أغسطس سنة ٦٨٣ م] اقتحم جيش يزيد بن معاوية، المكون من اثنى عشر ألف مقاتل من جند الشام، بقيادة مسلم بن عقبة، اقتحم المدينة، فأجهز على تمردها، وقتل قياداتها، ومثَّل بجثثهم، وأباح مسلم مدينة الرسول ومعقل الفقه ومنارة القراء والعلماء والصالحين لجيشه ثلاثة أيام، فقتلوا فيها الرجال، ونهبوا الدور، ثم أحرقوها، وفسقوا بالنساء؟! . . . فعاشت المدينة، منذ ذلك التاريخ، فيما يشبه المأساة! . .

صحيح أن الانقلاب الذى تمثل فى انتقال السلطة من دولة الخلافة الراشدة إلى بنى أمية، منذ خلافة معاوية بن أبى سفيان [٢٠ق. هـ ـ ٦٠ هـ ٦٠٣ ـ ٦٨٠ م] لم يعدم الجوانب الإيجابية التى اكتسبها العرب والمسلمون. . . **فالأمويون قد بنوا «دولة» كبرى، ومدوا الفتوح إلى أقاليم جديدة، امتد إليها الاستعراب والإسلام.. لكنهم صنعوا إنجازهم السياسى هذا على حساب «العدل» الإسلامي، الذى حدثنا الله ـ سبحانه ـ عن أنه الغاية، لا للدنيا فقط بل وللدين! ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾** [الحديد: ٢]. . **فالقسط ـ العدل ـ هو الغاية من الكتب والرسالات!..**

* فهم قد أحدثوا انقلابا فى فلسفة الحكم الإسلامى. . فبعد أن كانت الشورى، أصبحت الملك الوراثى العضوض! . .

* وهم قد تصاعدوا بالظلم الاجتماعى حتى عم وطم، وأصبح القاعدة، وغدا العدل هو الاستثناء. . النادر؟! . .

ويكفى أن نعلم أن الصحوة العادلة التى مثلها الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز [٦١ ـ ١٠١ هـ ٦٨١ ـ ٧٢٠ م] قد استلزمت إحداث انقلاب كامل وشامل فى البناء الاجتماعى والاقتصادى للدولة الأموية ومجتمعها. . . فلقد جاء عمر بن عبد العزيز فوجد من سبقه

من خلفاء بيته قد قلبوا سنة النبى ﷺ وسنة الخلفاء الراشدين فى الأموال، فنهض بانقلابه وثورته ضد هذا الانقلاب . . . ولما تآمر عليه أمراء بنى أمية، وأرسلوا له عمته فاطمة بنت مروان تطلب إليه الرجوع عن مصادرة الأموال والقصور والضياع التى حازوها وتوارثوها ـ وهى التى سماها عمر بن عبد العزيز: «المظالم»، وردها إلى بيت مال المسلمين ـ رفض طلبها، وحدثها عن أن ما يصنع لا يعدو اقتلاع الظلم الاجتماعى الأموى الطارئ عل حياة المسلمين من الأساس، والعودة إلى واقع عهد البعثة ونهج الرسول وخلفائه الراشدين . . . قال عمر لعمته فاطمة: « . . . يا عمة! . . إن الله ـ تبارك وتعالى ـ بعث محمدا ﷺ رحمة، لم يبعثه عذابا، إلى الناس كافة. ثم اختار له ما عنده فقبضه إليه، **وترك لهم نهراً شِربُهم فيه سواء؟!. ثم قام أبو بكر، فترك النهر على حاله. ثم ولى عمر، فعمل على عمل صاحبه. فلما ولى عثمان اشتق من ذلك النهر نهرا؟! ثم ولى معاوية فشق منه الأنهار؟!.. ثم لم يزل ذلك النهر يشق منه يزيد، ومروان، وعبد الملك، والوليد، وسليمان، حتى أفضى الأمر إلىّ، وقد يبس النهر الأعظم؟! ولن يُرْوَى أصحاب النهر حتى يعود النهر الأعظم إلى ما كان عليه!..»** (٢).

لكن بنى أمية لم يسمحوا لهذه الصحوة العادلة بأن تدوم، فذهبت بموت عمر بن عبد العزيز، الذى لم يحكم أكثر من عامين! . . عاد بعدهما نهر العدل الاجتماعى إلى الجفاف؟! . .

* كذلك انتكسوا بما أحدثه الإسلام من ثورة فى معايير الترابط القومى العربى، ومعايير الإخاء الإسلامى . . فبعد أن تجاوز الإسلام «عصبية العرب الجاهلية»، ذات الأفق القبلى الضيق . . . أعادوا هم الحياة إلى العصبية القبلية! . . وبعد أن وسع الإسلام من إطار العروبة، فجعله حضارة واستعرابا وولاء لقيم المجتمع الجديد، عادوا بهذا الإطار إلى مستنقع «العرق والجنس والدم»! . . كما تراجعت، فى ظل عصبيتهم، مفاهيم الإخاء الإسلامى، التى جعلت الإسلام رباطًا قوميا، يتعدى قوميات العرق والجنس، ويتجاوز حدود البيئات والحضارات! . .

* والذين عارضوا هذا الانقلاب الأموى، فى «فلسفة الحكم السياسى»، وفى «فلسفة النظام الاجتماعى»، وفى «معايير التأليف القومى والدينى»، أو ثاروا ضد هذا الانقلاب، صب عليهم الأمويون سوط عذاب! . .

(أ) فهم قد قمعوا ثورة الخوارج المستمرة، على نحو من العنف والقسوة جعلها دائمة

التفجر، ودائمة الهزيمة . . الأمر الذى أدام نزيف العنف، واستمر بالعنف النازف . حتى غدا حلقة مفرغة لا يدرى الناس متى ولا كيف تنتهى! . .

(ب) وهم قد مارسوا العنف الوحشى ضد ثورات أهل البلاد المفتوحة على ولاتها الظلمة . . أولئك الذين كانوا يجبون «الجزية» حتى ممن دخل فى دين الإسلام! . . الأمر الذى استفز الفقهاء والقراء والزهاد فانخرطوا فى هذه الثورات! . .

(ج) وهم قد بلغوا قمة العنف فى قمعهم الثورات التى تزعمها أمراء آل بيت الرسول ﷺ وشيعتهم . . لقد صنعوا مأساة كربلاء [٦١ هـ ٦٨٠ م] التى جسدها الاستشهاد المأساوى للإمام الحسين بن على [٤ ـ ٦١هـ ٦٢٥ـ٦٨٠م] . . وقمعوا ثورة التوابين، التى قادها فى العراق سليمان بن صرد [٢٨ق . هـ ٦٥ هـ ٥٩٥ـ ٦٨٤م] . . وثورة الكوفة التى قادها المختار الثقفى [١ـ ٦٧هـ ٦٢٢-٦٨٧م] . .

(د) ومارسوا ذات القمع مع الثورات غير الشيعية . . مثل ثورة عبد الله بن الزبير [١ ـ ٧٣ هـ ٦٢٢ـ٦٩٢م] . . وثورة عبد الرحمن بن الأشعث [٨٥هـ ٧٠٤م] . . وثورة عظيم الأزد، الحارث بن سريج [١١٦هـ ٧٣٤م] . .

لكن هذا القمع، الذى مارسه الأمويون ضد خصومهم لم يستطع أن يخرس الألسنة عن أن تنتقد المظالم الفاشية . . كما لم ينجح فى كف العزائم والقلوب عن أن تفكر فى الثورة، طريقا للتغيير! . .

* فالشعبى، عامر بن شراحيل [١٩ ـ ١٠٣ هـ ٦٤٠ـ ٧٢١م] وهو من أبرز الرواة وحفاظ الحديث ـ حتى ليلقب بأمير المؤمنين فى الحديث! ـ يتحدث عن بنى أمية فيقول: «فوالله ما أعلم قوما على بسيط الأرض أعمل ولا أجور منهم فى الحكم!»(٣) . .

* وسعيد بن المسيب [١٣ ـ ٩٤هـ ٦٣٤ ـ ٧١٣م] الملقب بسيد التابعين، وأحد فقهاء المدينة السبعة، والمبرز فى الحديث، وفى الزهد والورع . . كان يقول فى بنى أمية: « . . ما أصلى صلاة إلا دعوت الله عليهم! . . اللهم أعز دينك، وأظهر أولياءك؟! وأخزِ أعداءك؟! . . »(٤).

* والحسن البصرى [٢١ ـ ١١٠هـ ٦٤٢ ـ ٧٢٨ م] وهو الذى بلغ فى العلم والتقوى حدا جعله ـ كما قيل ـ أشبه التابعين بالأنبياء؟! . . يرجع فساد أمر الأمة إلى أحداث

صنعها الأمويون، فيقول: إن الذى «أفسد أمر هذه الأمة اثنان: **عمرو بن العاص**، يوم أشار على معاوية برفع المصاحف!، **والمغيرة بن شعبة** حين أشار على معاوية بالبيعة ليزيد. ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة!» (٥).. ويدين قمعهم لأهل المدينة ومكة وانتهاكهم لحرماتهما فيقول: «.. قبحهم الله وبرّحهم!.. أليس هم الذين أحلوا حرم رسول الله، يقتلون أهله ثلاثا، قد أباحوها «لأنباطهم وأقباطهم»، يحملون الحرائر ذوات الدين، لا ينتهون عن انتهاك حرمة، ثم خرجوا إلى بيت الله الحرام فهدموا كعبته وأوقدوا النيران بين أحجارها وأستارها، عليهم لعنة الله وسوء الدار؟!..» (٦).. وهو الذى يتحدث موجها الخطاب لطاغية بنى أمية الحجاج بن يوسف الثقفى [٤٠ ـ ٩٥ هـ ٦٦٠ ـ ٧١٤ م] فيقول: «يا أخبث الأخبثين، وأفسق الفاسقين، أما أهل السماء فمقتوك، وأما أهل الأرض فغروك.. **أبى الله ـ تعالى ـ للميثاق الذى أخذه على أهل العلم ليبيننه للناس ولا يكتمونه؟!..**» (٧).

فلا قمع بنى أمية لخصومهم قد توقف.. ولا مظالم للناس قد خفت وطأتها.. ولا نقد الناس للقمع والظلم، وشوقهم للعدل قد اختفى!..

ولقد كان عهد هشام بن عبد الملك [١٠٥ ـ ١٢٥هـ ٧٢٤ـ٧٤٣م]، لطوله، هو أكثر العهود التى برزت فيها معالم الردة التى حدثت بعد موت عمر بن عبد العزيز!.. لقد حكم هشام بعد عمر بن عبد العزيز بأربع سنوات.. واكتملت فى عهده مظاهر الردة عن عدل عمر، فكانت «المقارنة» بين العهدين مما يستفز النفوس كى تثور!..

وزاد الأمر سوءا، على عهد هشام بن عبد الملك، ما أخذه على نفسه من السعى لاضطهاد كل التيارات الفكرية التى ناصرت عمر بن عبد العزيز!.. لقد أعاد الحرب ضد الخوارج، الذين أقام معهم عمر بن عبد العزيز، هدنة... وجمع العديد من قادة المعتزلة وأهل العدل والتوحيد فنفاهم إلى جزيرة «دهلك»، القاحلة النائية الحارة، فى مدخل البحر الأحمر (٨)... وهى الجزيرة التى كان يضرب بها المثل فى البعد.. حتى ليقول الشاعر عن حبيبته:

ولو أصبحت خلف الثريا لزرتها ... بنفسى ولو كانت بدهلك دورها! (٩)

أما أهل البيت فإن إحجامهم عن العمل الثورى منذ قمع ثورة **المختار الثقفى** [سنة ٦٧هـ سنة ٦٨٧م] لم يجعلهم بمنجاة من الاضطهاد.. فالإمام زين العابدين،

على بن الحسين [٣٨ـ ٩٤ هـ ٦٥٨ ـ ٧١٢م] ـ والد زيد ـ قد أدار ظهره لأحداث السياسة، ومع ذلك فلقد اضطهده عبد الملك بن مروان [٢٦ ـ ٨٦هـ ٦٤٦ ـ ٧٠٥ م] وحاول هشام بن عبد الملك إهانته والحط من شأنه! . . والإمام الباقر، أبو جعفر محمد بن على [٥٧ـ ١١٤هـ ٦٧٦ـ ٧٣٢م] ـ أخو زيد ـ لم ينجه من الاضطهاد انصرافه عن أمر السياسة!(١٠) . . لقد تصاعد الاضطهاد الأموى لآل البيت حتى رأينا الإمام الصادق، جعفر بن محمد [٨٠ ـ ١٤٨هـ ٦٩٩ـ٧٦٥م] ـ ابن أخى زيد ـ يدعو آل البيت وشيعتهم إلى هجران طريق الثورة على الأمويين، انتظارا لفرج يأتيهم من السماء، فيقول: «إن بنى أمية يتطاولون على الناس، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها! . . . وهم يستشعرون بغض أهل البيت، **ولا يجوز أن يخرج ـ [يثور] ـ واحد من أهل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم؟!»**(١١).

فى هذا المناخ ولد. . ونشأ زيد بن على! . .

زيد: العالم.. العابد.. الثائر

نشأ زيد بن على، بالمدينة، فتى من فتيان آل البيت، الذين سد بنو أمية فى وجوههم طريق السياسة والحكم والسلطة. . وأخذ يتلقى العلم على علماء المدينة فى عصره، وفى مقدمتهم والده: الإمام زين العابدين، على بن الحسين، وأخوه: الباقر، محمد بن على، وكانا من أعظم علماء المدينة فى ذلك التاريخ! . . ولقد تحدث زيد عن تبحره فى فقه القرآن وعلومه، فقال: لقد «قرأت القرآن، وأتقنت الفرائض، وأحكمت السنة، والآداب، وعرفت التأويل، كما عرفت التنزيل، وفهمت الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والخاص والعام، وما تحتاج إليه الأمة فى دينها مما لا بد لها منه، ولا غنى عنه. وإنى لعلى بينة من ربى! . . »(١٢).

لقد كان القرآن هو الينبوع الذى أدلى فيه زيد بمعظم الدلاء! . . فاستلهم منه العلم، واتخذ من معاييره معالم الطريق فى السلوك!، حتى لقد اشتهر بين الناس بـ «حليف القرآن»؟!(١٣) . .

فعلم زيد سرعان ما جعل منه إمامًا يتتلمذ عليه الطالبون. . وهو قد دوّنه فى تآليف ينسب إليه منها ما يزيد على العشرة، منها أثران عملاقان: [مجموع الفقه]، الذى يعده البعض أعلى فى الترتيب من [موطأ] الإمام مالك بن أنس [٩٣ ـ ١٧٩هـ ٧١٢ـ

٧٩٥م]. . و[المجـمـوع الحـديثى]، الذى يعـد من أقـدم مـدونات الحـديث النبـوى الشريف[١٤] . . . كما تجلت فى مؤلفه [كتاب الصفوة] نزعته إلى التوفيق بين فرق الأمة، التى أتاح تنافرها الفرص الذهبية لبنى أمية كى يستبدوا بالجميع!

كان «حليف القرآن» مثالا للعالم الشاب الذى يزينه الحياء. . فهو «لم يهتك لله محرما منذ عـرف يمينه من شـمـاله! . . إذا رأيتـه رأيت أسـارير النور فى وجـهـه. . الذى ازدانت جبهته بأثر خفيف من السجود! . . أما ذكره لله فلقد كان يجذبه بعيدا عما سوى الله، فيغشى عليه، حتى ليقول القائل الذى يشاهده: ما يرجع إلى الدنيا أبدا؟! . . »[١٥].

ففى العلم أصبح إماما، تعلم على يديه أعلام، منهم ابن أخيه: **جعفـر الصادق**. . **ومحـمد بن شـهاب الزهرى**. . **وشعـبة بن الحـجاج**. . وفى النسك «كـان النسـاك لا يعدلون به أحدا! . . »[١٦].

كذلك برع فى الخطابة، وزانتها عنده فصاحة وبلاغة جعلت القوم يعقدون المقارنات بينه وبين الإمام **على بن أبى طالب**[١٧] **فى هز أعواد المنابر، وامتلاك مجامع القلوب!**

وهذا العلم الذى برز فـيـه زيد.. وهذه الشـمـائل التى تحلى بهـا، جـعلته القـدوة والمثل، حتى بين شباب آل البيت وعلمائهم.. فجعفر الصادق يمسك له بالركاب، كى يركب فرسه، «ويسـوى ثيابه على السرج!».. ويصنع له مثل ذلك عمـه: عبد الله بن الحسن بن على بن أبى طالب[١٨] . . . ويصفه جعفر الصادق ـ وهو من هو علما وفقها وورعا ـ فيقول: «كان، والله، أقرأنا لكتاب الله، وأفقهنا فى دين الله، وأوصلنا للرحم. والله ما ترك فينا لدنيا ولا لآخرة مثله! . . »[١٩].

* * *

لكن زيدا لم يكن «عـالما» «زاهدا» فقط! . . فلقـد كـان، أيضـا، يموج بشوق للثورة على مظالم المجتمع الذى نشأ فيه، قد امتلأت نفسه بشبق للعدل الإلهى، يود لو حل محل ظلم بنى مروان! . .

ففى المدينة، كثيرا ما سمعه الناس يتمثل بالأبيات:

ومـن يطلـب المال المـمنع بـالـقنـا ... يعش مـاجـدا أو تـخـتـرمـه المخـارم

مـتى تجمع القـلب الذكى وصارمـا ... وأنفـا حـمـيـا تجـتنبك المظالم

وكنت إذا قـوم عـزونى غـزوتهم ... فهل أنا فى ذا، يال همدان، ظالم؟![٢٠]

لقد جمع زيد بن على، بالعلم والخلق، القلب الذكى والأنف الحمى، وها هو يتطلع لامتشاق «الصارم» - السيف - ليرد غزوة الظالمين. . . متسائلا:

فهل أنا فى ذا، يال همدان، ظالم؟!

وهو يعبر عن شوقه لصلاح حال الأمة، حتى لو تم ذلك على أشلائه، فيقول **لعبد الله ابن مسلم بن بابك** - البابكى - عندما جن عليهما الليل وهما فى الطريق من المدينة إلى مكة: «يا بابكى، أما ترى هذه الثريا، فى السماء؟!. . أترى أحدا ينالها؟!». . فقال البابكى: لا. . . فأردف زيد: «والله، لوددت أن يدى ملصقة بها، فأقع إلى الأرض، أو حيث أقع، فأتقطع قطعة قطعة، وأن الله أصلح بين أمة **محمد** ﷺ!..»[٢١].

ولقد كان المقربون إليه ومنه يخافون عليه بطش الأمويين. . فكان يلفت نظرهم إلى أن لا بديل لحر السيف إلا الذل الذى هم فيه، ذلك «أنه لم يكره قوم، قط، حر السيف إلا ذلوا؟!..»[٢٢]. . . وهو قد كره الذل. . وكره، أيضا، ألقاب «الإمامة» التى يتزين بها نفر من آل البيت، دون أن يحملوا السيف ثائرين لرفع الظلم عن الناس. . فأعلن عقيدته تلك فى كلمته: «**ليس الإمام منا من أرخى عليه ستره.. وإنما الإمام من شهر سيفه!..**». . ولما قيل له: أتطعن فى إقامة من لم يثر ويخرج على حكام الجور؟. . إن أباك وأخاك لم يسلكا طريق الثورة؟ لم يتحرج من نفى «الإمامة» عنهما، وأعلن أنهما لم يدعياها لأنفسهما![٢٣]. . ولقد كان - بهذا القول أيضا - ناقدا لموقف «الإمام» **جعفر الصادق**؟!. .

لقد جدد **زيد بن على**، بموقفه هذا من الثورة، فكر جده **الحسين بن على** عندما لخص مبادئ ثورته، على يزيد بن معاوية، فى خطبته التى قال فيها: «أيها الناس، إن رسول الله قال: **«من رأى سلطانا جائرا، مستحلا لحرم الله، ناكثا لعهد الله، مخالفا لسنة رسول الله، يعمل فى عباد الله بالإثم والعدوان، فلا يغير عليه بفعل ولا قول، كان حقا على الله أن يدخله مدخله»** ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود، واستأثروا بالفىء، وأحلوا حرام الله. وأنا أحق من غيرى؟!..»[٢٤].

لقد جدد زيد فكر الحسين. . وأخذ يبحث عن الطريق لتجديد ممارسته وتطبيقه!. .

وكانت المعتزلة هى الفرقة الإسلامية المرشحة كى تكون التيار الثورى المعبر عن ذات الفكر الثورى الذى ملأ على زيد بن على عقله ووجدانه. . فالخوارج - وهم فرقة ثورية -

يناصبون آل البيت العداء. . أما المعتزلة فإنهم يؤمنون بالثورة، طريقا للتغيير، ويوالون أهل البيت، بل إن فكرهم قد تبلور فى رحاب آل البيت بالمدينة!. . وهكذا انخرط زيد بن على وكوكبة من فتيان آل البيت فى صفوف المعتزلة، الذين يقولون: إنه «**لا يحل لمسلم أن يخلى أئمة الضلالة وولاة الجور إذا وجد أعوانا، وغلب فى ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور**!..»(٢٥). . فتبلور، فى آل البيت، تيار ثائر، أخذ يتلقى الاعتزال عن واصل بن عطاء [٨٠ ـ ١٣١هـ ٧٠٠ـ٧٤٨م] الأمر الذى أغضب جعفر الصادق، ومن معه من الذين يحذرون تكرار تجارب الثورات التى فشلت، والتى جرت المزيد من الآلام لآل بيت الرسول عليهٰ الصلاة والسلام!. .

وفى لقاء، بالمدينة، ضم واصل بن عطاء، وزيد بن على، وجعفر الصادق، وغيرهم من رجالات أهل البيت وعلماء المدينة. . وجه جعفر الحديث إلى واصل، فقال:

«إنك، يا واصل، أتيت بأمر تفرق به الكلمة، وتطعن به على الأئمة!».

فأجابه واصل: «إنك، يا جعفر، وانى الهمة!. شغلك هم الدنيا، فأصبحت به كلفًا، وما أتيناك إلا بدين محمد. . . فإن تقبل الحق تسعد به، وإن تصدف عنه تبوء بإثمك!».

أما زيد بن على، فلقد دافع عن موقفه، وقال لجعفر: «إنه ما منعك من اتباع واصل إلا الحسد لنا؟!. . »(٢٦).

وهكذا بدأ الحديث عن طموح زيد بن على للإمامة يطرق الأسماع!. . أسماع الناس. . وأسماع بنى مروان!. .

ولم يكن زيد ليخفى مطلبه. . فآل البيت هم الأحق بالخلافة؛ لأنهم هم الحريصون على النهج «الشورى ـ العادل» للإسلام فى سياسة الناس. . وسبيل الخلافة هو الثورة. . وهو طليعة تيار أهل البيت الذين آمنوا بهذا الطريق. . ومن هنا كان إعلانه: «إنا كنا أحق الناس بهذا الأمر ـ [الخلافة] ـ ولكن القوم استأثروا علينا، ودفعونا عنه!. . »(٢٧).

وفيما يتعلق بالثورة على هشام بن عبد الملك، بالذات، لم يكن زيد ليخفى أن ذلك هو هدفه الذى يعد له العدة. . بل لقد قال «لو لم أكن إلا أنا وابنى لخرجت ـ ثرت ـ عليه؟!. . »(٢٨). . ولما حاول **داود بن عمر** أن يثنيه عن طريق الثورة على هشام، قال له: «يا بن عم! كم نصبر على هشام؟!!. . »(٢٩).

* * *

ولقد تداعت الأحداث، حتى جاء يوم أوقع فيه والى المدينة خالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم ظلما بزيد بن علي. فقرر زيد الذهاب للقاء الخليفة هشام بن عبد الملك، ليشكو واليه إليه، ولينظر ماذا هو صانع فى ظلامته!.. ولم يكن هشام بعيدا عن أخبار زيد وطموحاته!..

سافر زيد للقاء الخليفة، بالرصافة، فأبطأ إذن الخليفة له بالدخول عليه أياما، وفى كل يوم كان زيد يبعث إليه «ببطاقة» طلب اللقاء، وفى كل مرة كان هشام يذيلها بقوله: «ارجع إلى أميرك!».. فلما تكرر الطلب، والرفض.. كتب زيد فى «بطاقته»: والله لا أرجع إلى خالد أبدا.. فأنا لا أسأل مالا، وإنما أنا رجل مخاصم للأمير؟!.. وهنا قرر هشام أن يلقاه، مؤملا أن تنتهى المواجهة بإهانة زيد، لتجريده من الكبرياء التى يعتز بها!..

وكانت فى جسد زيد بدانة، تصيبه بالإرهاق إن هو صعد سلما عاليا، فتعمد هشام أن يكون اللقاء فى عليّة سلمها طويل!.. وأمر خادما أن يتبع زيدا أثناء صعوده، متخفيا، ليسمع ماذا هو قائل عندما يعانى من أثر الصعود!.. فأخذ زيد يصعد درج السلم حينا، ويقف ليستريح حينا آخر.. وسمعه الخادم يحدث نفسه، فى إحدى وقفاته، فيقول: «**والله لا يحب الدنيا أحد إلا ذل؟!**»، فلما دخل على الخليفة وجد أن المجالس القريبة منه قد شغلت، بحيث لا يجد له مكانا قريبا!.. فجلس حيثما وجد مجلسا!.. ثم دار الحديث.. فتدخل فيه زيد بما يعنى أن مكانة الرجل لا يحددها مكان جلوسه فى حضرة الأمير!.. قال: يا أمير المؤمنين، ليس أحد يكبر عن تقوى الله، ولا يصغر دون تقوى الله؟!.. فما كان من هشام إلا أن انفجر فيه قائلا:

ـ اسكت، لا أم لك!.. أنت الذى تنازعك نفسك فى الخلافة؟ وتتمناها؟!.. وأنت ابن أمة؟.. ولم تأخذ المفاجأة زيدا، وهو فى حضرة الخليفة.. بل إن تعجب فعجب أنه لم ينف عن نفسه «تهمة» السعى إلى الخلافة، وإنما دافع عن جدارته بها!.. فقال:

ـ يا أمير المؤمنين، إن لك جوابا إن أحببت أجبتك به، وإن أحببت أمسكت عنه!..
فقال هشام:

ـ بل أجب!..

فقال زيد:

ـ إن الأمهات لا يقعدن بالرجال عن الغايات؟!.. وقد كانت أم إسماعيل أمة لأم إسحاق، صلى الله عليهما وسلم، فلم يمنعه ذلك أن بعثه الله نبيا، وجعله للعرب أبا،

فأخرج من صلبه خير البشر محمدا ﷺ . . فتقول لى هذا، وأنا ابن فاطمة وابن على؟! . .

فاستفزت الإجابة هشام، ولم يجد ما يقوله لزيد إلا أن يأمره بالخروج من حضرته، فقال له غاضبا:

ـ اخرج! . .

فأجابه زيد:

ـ أخرج، ولا ترانى إلا حيث تكره! . .

فلما خرج زيد، استدعى هشام خادمه، وسأله ماذا قال زيد وهو يصعد السلم؟ . . فلما سمع مقالته التفت إلى أحد خاصته وقال:

ـ والله ليأتينك خلعه ـ [ثورته] ـ أول شيء؟! . .

أما زيد، فلقد غادر قصر الخليفة، متوجها إلى الكوفة، وأخذ يتمثل بقول الشاعر:

شـــرده الخـــوف وأزرى بـه ... كـــذلك مـن يكره حـــر الجـــلاد
منخـــرق الكفين يشكو الـوجى ... تنكثـــه أطراق مـــرو حـــداد
قـــد كـــان فى الموت لـه راحـــة ... والموت حـتم فى رقـــاب العـبـــاد
إن يـحـــــدث اللـه لـه دولة ... يتـــرك آثار الـعـــدا كـــالرمـــاد؟!..

ولما فرغ من هذه الأبيات، تمثل بأخرى:

مـهـــلا بنى عـــمنا عن نحت أثـلتنا ... سـيـــروا رويدا كمـا كنتم تسيـرونا
لا تطمـعـــوا أن تهـينونا ونـكرمكم ... وأن نـكف الأذى عـنـكـم وتؤذونـا
اللـه يـعـلـم أنا لا نـحـــــبكـم ... ولا نـلومـكم ألا تحـــبـــونـا!
كل له نـيـــة فى بغض صـــاحـــبـــه ... بنعـــمـــة الله نـقليكم وتقـلونا[٢٩]

لقد حسم الأمر . . فالموت حتم على رقاب العباد . . هذا إذا لم يكتب له النصر . . أما إذا هو انتصر على أعدائه، فسيترك آثار هؤلاء الأعداء كالرماد! . .

لم يضع زيد الوقت . . فلقد قصد إلى شيعته وشيعة آل البيت فى الكوفة، يتحسس طريق الإعداد للثورة . .

ولم يضيع هشام بن عبد الملك الوقت، فكتب إلى واليه على العراق يوسف بن عمر يحذره من الغفلة عن نوايا زيد ونشاطاته، ويطلب إليه ألا يدعه يقيم بين شيعة آل البيت، فى الكوفة، أو فى أى بلد غير المدينة «فإنه لا يقيم ببلد غيره فيدعو أهله إلا أجابوه!» (٣٠).

ولقد أسرع يوسف بن عمر فطلب من زيد مغادرة الكوفة، ودار بينهما حوار، بدأه الوالى:

ـ إن أمير المؤمنين أمرنى أن أخرجك من الكوفة ساعة قدومك! . .

ـ فأسترح ثلاثا، ثم أخرج! . .

ـ ما إلى ذلك سبيل! . .

ـ فيومى هذا! . .

ـ ولا ساعة واحدة! . .

وأخرجه مع رسل من عنده! . .

لكن زيدا تحايل حتى عاد، ثانية، وفى سرية، إلى الكوفة، يتنقل فى بيوت أنصاره وأصهاره بها . . . وبلغ ذلك الخليفة، فكتب ثانية إلى يوسف بن عمر: «إنك لغافل، وزيد غارز ذنبه بالكوفة! يبايع له! فالحح فى طلبه، فأعطه الأمان، فإن لم يقبل فقاتله! . . »(٣١).

وهكذا بدأ السباق بين زيد بن على وبين هشام بن عبد الملك . . زيد يعد للثورة . . وهشام يجد فى سبيل إجهاضها! . .

الإعداد للثورة

كان تقييم تيارات الفكر الإسلامى ـ خاصة الشيعة والمرجئة والخوارج ـ لصراعات السلطة فى صدر الإسلام، قد مزق وحدة صفوف الأمة، سياسيا وفكريا . . فالذين يفضلون على بن أبى طالب على غيره من صحابة الرسول ﷺ يرون أنه كان أحق

بالخلافة بعد الرسول، وأن الصحابة قد اغتصبوا حقه، فهم آثمون، عند البعض، فاسقون، عند البعض، بل وكافرون، عند آخرين! . . أما الذين يرون الفضل لأبي بكر على غيره من الصحابة، فإنهم - أو بعضا منهم - يكيلون لشيعة على بنفس المكيال! . .

وكانت إحدى مهام زيد بن على، وهو يعد للثورة على هشام بن عبد الملك، هى تأليف القلوب، حتى لا يدوم التمزق الذى يستثمره الأمويون. . فتقدم فى تقييم صراعات صدر الإسلام على السلطة برأى وسط يقول: إن عليا كان أفضل الصحابة. . لكن هذا الفضل لا يقيد حرية الأمة فى أن تولى الخلافة «للمفضول» مع وجود «الأفضل»، فمعيار تولى الخلافة هو «معيار سياسى»، أما «الفضل» فقضية «دينية»، والأمة قد رأت أن تولى أبى بكر للخلافة، بعد الرسول، سيجمع القلوب - ومنها قلوب قريش - التى كانت نافرة من قتل على لصناديد شركها فى غزوات الإسلام الأولَى. . فتفضيل على لا يتنافى مع تولى أبى بكر وعمر بن الخطاب (٣٢). . . ولقد أمكن لزيد بن على، بهذا القول الوسط، أن يتقدم إلى الناس طالبًا الوحدة فى الرأى، وتفادى تمزق الصفوف بسبب تلك «القضية التاريخية»، وقال لهم قولته الشهيرة: «**ليس الإخوان فى الدين من تبرأ بعضهم من بعض وقتل بعضهم بعضا!**» (٣٣).

وفى الكوفة بدأت الدعوة سرا للثورة ضد بنى أمية، وبدأ الدعاة يجمعون التأييد لزيد. . وتوافد الناس لبيعته إماما. . ومن الكوفة خرجت رسل زيد ودعاة ثورته إلى ما وراءها من الأقاليم. .

* فإلى خراسان ذهب عبدة بن كثير الجرمى. . والحسن بن سعيد الفقيه. .

* وإلى الرقة ذهب يزيد بن أبى زياد. .

وإلى غيرهما من الأقاليم ذهب: **سالم بن أبى الحديد. . وعطاء بن مسلم. . وعثمان بن عمير أبو اليقظان. . وفيصل بن الزبير الرسان. . ومنصور بن المعتمر. .** إلخ. . إلخ. . إلخ. . ومع هؤلاء الرسل والدعاة كتاب من زيد بن على إلى الناس، يشرح فيه جور بنى أمية، وتعديهم حدود الله، وما أوجب الله على الناس فى مثل تلك الحال. . ولقد طلب من رسله ودعاة ثورته ألا يقولوا للناس إنا قد خرجنا - [ثرنا] - غضبا لكم، بل يقولون: إنا قد خرجنا غضبا لله؟! (٣٤). .

ولقد استجاب للثورة خلق كثير. . وأيدت خروج زيد أقاليم عدة. . فأهل الحجاز أيدوه. . وكذلك أهل المدائن. . والبصرة. . وواسط. . والموصل. . وخراسان. .

والرى . . وجرجان . . وذلك فضلا عن تأييده بالكوفة ، التى بلغ المقاتلون ، الذين بايعوه من أهلها ، وضم ديوان جيشه أسماءهم ، خمسة عشر ألفا؟! . . [٣٥].

وغير جمهور المؤيدين للثورة ، وغير المقاتلين الذين بايعوا زيدا . . . فلقد اجتذبت دعوته تأييد الكثيرين من أبرز الفقهاء والقراء والزهاد المعاصرين . . **فالإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان** [٨٠ـ ١٥٠ هـ ٦٩٩ـ ٧٦٧م] أيد الثورة ، وبايع زيدا ، وأسهم فى تجهيز جيش الثورة بعشرة آلاف درهم! . . . وقال للناس : لقد ضاهى خروج زيد خروج رسول الله يوم بدر؟! . . **كما انضم إليها وأيدها: زبيد الأيامى، من عباد الكوفة ونساكها ومحدثيها .. وهلال بن حباب، قاضى المدائن، وهو من المحدثين.. ويحيى بن دينار الواسطى، من المحدثين.. وهاشم بن البريد، من محدثى الكوفة.. ومسعر بن كدام، من المحدثين.. وعبد الله بن شبرمة، من الفقهاء والمحدثين والقضاة.. وقيس بن الربيع، من كبار المحدثين.. ومنصور بن المعتمر، من المحدثين الزهاد.. وعثمان بن عمير أبو اليقظان، من المحدثين.. ومحمد بن عبد الملك بن أبى ليلى، من فقهاء العراق.. ومعاوية بن أبى إسحاق، من كبار المحدثين.. وسعيد بن خيثم، من رواة الحديث.. والحسن بن سعد، من علماء المعتزلة.. والفقهاء: سليمان بن كهيل.. ويزيد بن أبى زياد.. وهارون بن سعد.. وأبو هاشم الرمانى.. والحجاج بن دينار.. وسفيان الثورى.. وكل علماء المعتزلة وفقهائها ومحدثيها، وعلى رأسهم: واصل بن عطاء.. وعمرو بن عبيد**[٣٦] **.. إلخ.. إلخ..**

بل لقد كان للثورة نساء داعيات ، يمارسن نشاطهن فى صفوف النساء! . . وحفظ لنا التاريخ من أسمائهن :

* أم عمر بنت الصلت . . وأم خالد . . التى قطع الأمويون يدها لنشاطها فى صفوف الثورة؟! . . [٣٧] وكانت صيغة «البيعة» التى بايع الثوار عليها زيد بن على بمثابة «العقد الثورى»، الذى يمثل برنامج الثوار . . ففيه :

(أ) الالتزام بكتاب الله وسنة رسوله . .

(ب) والجهاد ضد السلطة الظالمة وأعوانها . .

(جـ) ونصرة المستضعفين فى الأرض . .

(د) وإنصاف المحرومين الذين أجحف بهم الظلم الأموى . .

(هـ) والعودة إلى نهج الإسلام فى التسوية بين الناس فى قسمة الفيء . .

(و) وإغلاق المعسكرات النائية التى جعلت الدولة منها منافى للمناوئين . .

(ز) ونصرة آل بيت الرسول ، الذين بلغ اضطهاد بنى أمية لهم حد المأساة ! . .

أما نص البيعة فإنه يقول : «**إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسم هذا الفيء بين أهله بالسوية، ورد الظالمين، وإقفال المجامر، [المعسكرات] ، ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا..**» .

وكان زيد يتلو صيغة البيعة ، ثم يسأل القادمين :

ـ أتبايعون على ذلك؟ . .

فإذا قالوا : نعم . . وضع يده على يد المبايع ، وقال : عليك عهد الله وميثاقه وذمته وذمة رسوله لتفين ببيعتى ، ولتقاتلن عدوى ، ولتنصحن فى السر والعلانية؟ . . فإذا قال المبايع : نعم . . مسح زيد يده على يده ، ثم قال : اللهم اشهد ! (٣٨) . .

هكذا سارت أمور الدعوة إلى الثورة ، وخطوات الإعداد لها . . فمن مخبأ زيد فى الكوفة . . وبواسطة الرسل والدعاة . . أخذت تتسع دائرة المناصرين والمبايعين له بالثورة ضد هشام . .

إجهاض الثورة.. واستشهاد زيد

كانت أسهم نجاح الثورة فى صعود . . لكن عوامل عدة ، بدأت متفرقة ، ثم تشابكت حتى هددت الثورة بالإجهاض ! . .

* فأهل الكوفة قد عادوا إلى سيرتهم القديمة ، والمنكرة ، مع أهل البيت وثوراتهم . . يعلنون التأييد ، بل ويبالغون فيه . . ويلحون على الإمام أن يثق بهم وبسيوفهم فلا يتوانى فى الإعداد للثورة ولا يبطئ فى إعلانها . . ويعقدون له البيعة ، ويقسمون على نصرته الأيمان الغلاظ . . فإذا حانت ساعة المواجهة مع الدولة ، سلكوا لخذلان الثورة كل طريق . . حتى إذا فشلت ، واستشهد قائدها والمستبسلون من أنصاره ، استبد بهم الندم واستولى عليهم عذاب الضمير ؟ ! . . صنعوا ذلك مع الإمام الحسين ، ثم عادوا فصنعوه مع حفيده زيد بن على بن الحسين !

ولم يكن هذا السلوك الكوفى الشائن بخاف على الكثير من المقربين من زيد بن على. . فلقد نصحه ابن عمه داود بن على، وحذره من الركون إلى أهل الكوفة، قائلا: «يا بن عم، لا يغرنك هؤلاء من نفسك، ففى أهل بيتك لك عبرة، وفى خذلان هؤلاء إياهم!» لكن زيدا أجابه بقوله: «يا داود، إن بنى أمية قد عتوا، وقست قلوبهم!»(٣٩) . . . فهو لم ينكر مقولة داود، ولكنه تحدث بروح «الشهيد المنتحر»؟!. .

وعندما جد الجد، وتلفت زيد فلم يجد جموع المبايعين من الكوفيين، قال والألم يعصر نفسه: «فعلوها؟! حسبى الله!». . ثم التفت إلى ميمنته نصر بن خزيمة، متسائلا: «يا نصر، أتخاف أن يكونوا فعلوها حسينية؟!!»(٤٠).

ولقد جسد لنا **الكميت بن زيد الأسدى**، الشاعر، هذا السلوك الكوفى مع ثورات آل البيت!. . فلقد بايع زيدا. . ثم تخلف عنه عندما جد الجد، فكتب إليه زيد يقول: اخرج إلينا، ألست أنت القائل:

ما أبالى إذا حفظت أبا القا ... سم فيكم ملامة اللوام؟!..

فأجابه الكميت:

تجود لكم نفسى بما دون وثبة ... تظل لها الغربان حولى تجمل!

فهو يسمح لنفسه أن تجود. . لكن بما دونها؟!. . . فلما فشلت الثورة، ركبه الحزن والندم، وأخذ ينشد:

دعانى ابن الرسول فلم أجبه ... ألا يا لهف للداعى الوثيق

حذار منية لا بد منها ... وهل دون المنية من طريق؟!. .(٤١)

* ولقد سلك أهل الكوفة إلى نكوصهم عن نصرة زيد ساعة الجد والعسرة سبلا عدة، كان أحدها الالتزام بموقف الشيعة الإمامية، التى يقودها الإمام جعفر الصادق، من ثورة زيد. . فهم لم يؤيدوه؛ لأنهم كانوا ينهون الناس عن الثورة خوفا من بطش الأمويين. . . وبعد أن قبلوا مقولة زيد فى أن فضل على بن أبى طالب لا يستلزم إدانة أبى بكر وعمر والبراءة منهما. . عادوا فطلبوا من زيد أن يدين أبا بكر وعمر، فلما امتنع رفضوه، فسماهم «الرافضة» منذ ذلك التاريخ!(٤٢). .

* ودعاة الثورة العباسية، أسهموا هم أيضا فى خذلان ثورة زيد. . . فمحمد بن على [٦٢ ـ ١٢٥هـ ٦٨١ـ٧٤٣م] ـ الذى كان قد بث الدعاة لبنى العباس منذ مطلع القرن

الهجرى الثانى ـ كتب إلى داعيته فى العراقين بكير بن ماهان يطلب منه تحذير الشيعة من الخروج مع زيد، فقال: «أظلكم خروج رجل من أهل بيتى، بالكوفة، يغتر فى خروجه كما اغتر غيره، فيقتل ضيعة ويصلب. فحذر الشيعة قبلكم منه!».. فذهب بكير بن ماهان إلى شيعته فى الكوفة، وقال لهم: «الزموا بيوتكم، وتجنبوا أصحاب زيد ومخالطتهم!».. وعندما دنت ساعة المواجهة بين زيد وبين الدولة، أمر بكير شيعته بمغادرة الكوفة، والذهاب إلى الحيرة، ليحول بينهم وبين الوفاء ببيعتهم لزيد والإسهام معه فى القتال! (٤٣).

* وأشراف الكوفة، قادتها وأهل الرأى والوزن فيها.. أولئك الذين سبق لهم وألحوا على زيد كى يثور، ويقودهم قائلين له: «إن معك مائة ألف سيف.. يضربون بنى أمية دونك، وليس قبَلَنا من أهل الشام ـ [جند الدولة] ـ إلا عدة يسيرة!».. وأعطوه العهود والمواثيق (٤٤).. هؤلاء الأشراف استجابوا مسرعين لتحذير هشام بن عبد الملك لهم من الثورة، ولبوا دعوة واليه يوسف بن عمر كى يحضروا إلى المسجد الجامع، لتغلق عليهم أبوابه، فلا يكون لزيد سبيل إلى الاستعانة بهم فى القتال!.. لقد كتب هشام فى شأن هؤلاء الأشراف إلى واليه يقول: «.. فادع إليك أشراف أهل المصر، وأوعدهم العقوبة فى الأبشار، واستصفاء الأموال، فإن من له عقد أو عهد منهم سيبطئ عن زيد، ولا يخف معه إلا الرعاع وأهل السواد ـ [الفلاحون] ـ ومن تنهضه الحاجة استلذاذا للفتنة!.. فبادهم بالوعيد، واعضضهم بسوطك، وجرد فيهم سيفك. وأخف الأشراف قبل الأوساط، والأوساط قبل السفلة؟!..» (٤٥).

* * *

لقد ضاق الخناق على زيد والمخلصين من أنصاره... وأسهم الخلق الكوفى مع ثوارت آل البيت.. وخذلان الإمامية... وتخذيل العباسية.. وحرص الأشراف على الأموال، حتى لقد حبسوا أنفسهم فى المسجد، نجاة من الحرج، حرج البيعة لزيد والقسم على نصرة ثورته.. أسهم كل ذلك فى حصار الثورة.. الأمر الذى نقل المبادأة إلى يد الدولة، فقررت بدء المواجهة مع الثوار قبل أسبوع من الموعد الذى كان زيد قد حدده لبدء ثورته، عندما يكتمل له التمكن والاستعداد... لقد كان الموعد الذى اتفق عليه مع دعاته وأنصاره فى الأقاليم هو ليلة الأربعاء، أول ليلة من صفر سنة ١٢٢هـ [٦ يناير سنة ٧٣٩ م].. فاضطرته هذه التطورات الكوفية إلى الدخول فى المواجهة المسلحة مع جند

الدولة قبل أسبوع من هذا الموعد . . فبدأ المعركة، بالكوفة، دون غيرها من الأقاليم، وتحمل ثقل كل جند الدولة، وليس معه من المقاتلين سوى مائتين وثمانية عشر مقاتلا؟! . .

ولم يدر بخلد زيد أن يتراجع عن القتال . . فنموذج ثورة الحسين وملحمة استشهاده كانت إحدى الملهمات . . لكنه تساءل، وهو وسط القلة التى صمدت من حوله: «أين الناس؟!» . . فقيل له: إنهم محصورون فى المسجد! . . فقال: «لا والله، ما هذا لمن بايعنا بعذر! . . » . . ثم قرر أن يقود رجاله إلى المسجد ليحرر المحصورين فيه! . . وفى الطريق خاض قتالاً ضد جند الدولة، انتصر فيه، وبلغ برجاله المسجد، ولوح الثوار برايات الثورة من فوق باب المسجد، ونادوا على من فيه: «يا أهل المسجد . . يا أهل الكوفة، اخرجوا من الذل إلى العز، وإلى الدين والدنيا! . . » . . لكن أهل المسجد أصموا عن نداء الثوار الآذان . . وأخذ الثوار يتعرضون لحجارة الجند المتحصنين أعلى المسجد! . . .

ومضى اليوم الأول فى القتال ـ الأربعاء ـ فى صالح القلة الثائرة! . .

وفى اليوم الثانى ـ الخميس ـ زاد عدد الذين قاتلوا مع زيد إلى خمسمائة . . أحرزوا تفوقا فى القتال على اثنى عشر ألفا من جند بنى أمية! . .

وفى اليوم الثالث ـ الجمعة ـ استعان الأمويون بفرق الرماة ـ رماة النشاب . . ودارت الحرب بين الفريقين طوال النهار، حتى إذا جن عليهم الليل أصاب سهم الجبهة اليسرى لزيد بن على، فنفذ السهم إلى الدماغ! . . فرجع، ورجع أصحابه حاملين إياه . . دون أن يدرى الأمويون بإصابته . . وفى منزل أحد أنصاره أحضروا له طبيبا، فأنبأه أن نزع السهم يعنى موته، فقال: الموت أيسر علىّ مما أنا فيه! . . فانتزع منه السهم، ففاضت روحه إلى الله! . .

وتشاور الثوار أين يدفنون الإمام؟ . . واقترح البعض إلباسه درعين، وإسلام جثمانه إلى ماء نهر الفرات! . . ورأى البعض حز رأسه، وإلقاء الجثمان بين القتلى، كى لا يعرف فيمثل به الأمويون! . . لكن ابنه يحيى قال: لا والله، لا تأكل لحم أبى السباعُ! . . ثم اتفقوا على حمل جثمانه إلى «العباسية» لدفنه هناك . . فحفروا له حفرة وضعوه فيها، ثم أجروا فوقها الماء للتمويه! . . لكن عبدا سنديا رآهم، فلما أصبح الصباح أنبأ رجال الوالى بموضع القبر، فذهبوا إليه، ونبشوه وأخرجوا الجثمان فحملوه مشدودا بالحبال على بعير . . وعند باب قصر الوالى رموه، على الأرض، من فوق البعير . . ثم أمروا بصلبه

«بالكناسة». . فظل جسده مصلوبا عريانا أربع سنوات! . . فلما أعلن ابنه يحيى [٩٨ـ ١٢٥هـ ٧١٦ـ٧٤٣م] ثورته ضد **الوليد بن يزيد**، فى بلاد الجوزجان. . طلب الوليد إلى عامله على العراق أن يحرق جثمان زيد، فأنزله من على صليبه، وأحرقه، وذرى رماده فى نهر الفرات؟! (٤٦).

زيد: الأسطورة.. والزيدية.. الثورة المستمرة

لكن استشهاد زيد بن على لم يطو صفحة صراعه ضد الأمويين! . . فلقد تحول الشهيد إلى أسطورة تفعل فعلها فى الضمائر والقلوب. . كما تحولت مواقفه وآراؤه إلى ثورة مستمرة، فجرها شهيد يأتى من بعده شهيد! . .

فالمأثورات الأسطورية أخذت تظهر، وتروى، وتشيع بين الناس عن **زيد بن على**:

* فالبعض قد نسب إلى **الرسول** ﷺ قوله للإمام الحسين: «يخرج رجل من صلبك، يقال له زيد، يتخطى هو وأصحابه، يوم القيامة، رقاب الناس غراً مُحَجلين، يدخلون الجنة بغير حساب!».

* والبعض قد نسب إلى **على بن أبى طالب** قوله: «يخرج بظهر الكوفة رجل يقال له زيد فى أبهة، والأبهة الملك، لا يسبقه الأولون، ولا يدركه الآخرون، إلا من عمل بمثل عمله. يخرج يوم القيامة هو وأصحابه معهم الطوامير (٤٧) وشبه الطوامير حتى يخطوا أعناق الخلائق، تتلقاهم الملائكة فيقولون: هؤلاء خلف الخلف، ودعاة الحق، ويستقبلهم الرسول ﷺ فيقول: يا بنى، قد عملتم ما أمرتم به، فادخلوا الجنة بغير حساب! . .».

* والبعض قد روى النبوءات التى رافقت ولادة زيد. . وكيف أن أباه قد رأى فى منامه رسول الله ﷺ يأخذ بيده حتى أدخله الجنة، وزوجه بحوراء، فواقعها، فحملت، فأمر الرسول أن يسمى ولده منها زيدا. . فلما أصبح الصباح بعث إليه **المختار الثقفى** بالجارية التى واقعها، فحملت، فولدت زيدا. . وإنه قد تهلل يومئذ مستبشرا، وحمل وليده وخرج إلى الناس وهو يقول ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾ [يوسف: ١٠٠].

* وروى البعض أن والده قد عرف أن مصيره هو الاستشهاد منذ يوم مولده! . . فلقد

تناول المصحف، ساعة بشر بمولده، ففتحه، فكان أول سطر طالعه: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١] فأطبقه، ثم فتحه، فقرأ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]. . فأطبقه، ثم فتحه، فقرأ: ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ﴾ [النساء: ٩٥]. . فأطبقه وقال: «عُزِّيت عن هذا المولود، وإنه لمن الشهداء؟!. . ».

* والبعض يروى أن سحابة صفراء كانت تظلل زيدا من الشمس، وهو يقاتل بنى أمية، وتدور معه حيثما دار![٤٨] . . إلى آخر الأساطير التى رواها الرواة. . وتحدث بها القصاص، والتى أدامت ذكرى زيد بن على لتفعل فعلها فى الصراع ضد الأمويين!. .

ولقد عادت التيارات الفكرية التى خذلت زيدا المقاتل لترثى زيدا الشهيد! ولتوالى زيدا الأسطورة؟!. . **فجعفر الصادق**، يتحدث عنه فيقول: «رحمه الله، إنه كان مؤمنا، وكان عارفا عالما، وكان صدوقا، أما إنه لو ظفر لوفى، أما إنه لو ملك لعرف كيف يضعها!»[٤٩]. .

وشاعر الشيعة: السيد الحميرى، يرثيه فيقول:

بت ليلى مسهدا ساهر الطرف مقصدا
ولقد قلت قولة وأطلت التبلدا
لعن الله حوشبا وخراشا ومزيدا
ويزيد فإنه كان أعتى وأعندا
ألف ألف وألف ألف من اللعن سرمدا
إنهم حاربوا الإله وآذوا محمدا
شركوا فى دم المطهر زيد تعندا
ثم عالوه فوق جذع صريعا مجردا
يا خراش بن حوشب أنت أشقى الورى غدا.. [٥٠]

وشاعر الخوارج حبيب بن جدرة الهلالى يرثيه، ويذكر غدر أهل الكوفة به وخذلانهم له فيقول:

يا أبا حسين والأمور إلى مدى أولاد درزة أسلموك وطاروا
يا أبا حسين لو شراه عصابة علقتك كان لوردهم إصدار

أما ابنه **يحيى**، الذى قاتل معه، والذى حمل بعده عبء قيادة ثورة **الزيدية**، فإنه يرثيه فيقول:

خليلىّ عنى بالمدينة بلغا بنى هاشم أهل النهى والتجارب
فحتى متى مروان يقتل منكم خياركم والدهر جم العجائب
وحتى متى ترضون بالخسف منهم وكنتم أباة الخسف عند التجاوب
لكل قتيل معشر يطلبونه وليس لزيد بالعراقين طالب!..(٥١)

* * *

وكما تحول زيد إلى أسطورة تفعل فعلها فى الضمائر والقلوب، وتذكى النار المشتعلة فى قوائم العرش الأموى.. تحولت أفكاره، التى حملها ابنه يحيى، والفئة القليلة التى صمدت مع زيد، ولم تنل شرف الشهادة، تحولت إلى ثورة زيدية مستمرة.. لا ضد بنى أمية فحسب.. بل وضد بنى العباس أيضا.. أولئك الذين استثمروا آثار ثورة زيد وخلفه، لكنهم استأثروا بالحكم دون العلويين، بل وحافظوا عليه ملكا عضوضا، ولم يعيدوها شوروية كما كان يبغى زيد والذين قاتلوا معه!..

* ففى أواخر سنة ١٢٥ هـ ـ أو أوائل سنة ١٢٦ هـ ـ [٧٤٣م] أعلن **يحيى بن زيد** ثورته من الجوزجان، ضد **الوليد بن يزيد** [٨٨ ـ ١٢٦هـ ٧٠٧ ـ ٧٤٤ م] وخرج «منكرًا للظلم وما عم الناس من الجور».. فانتصر عليه الأمويون، وقتلوه مع أغلب أصحابه، واحتزوا رأسه فبعثوا بها إلى دمشق، ثم صلبوه سبع سنوات، حتى أنزل ثوار بنى العباس عظامه من على الصليب، ويومها انفجر حزن أهل خراسان عليه وعلى أبيه، فلم يولد بخراسان مولود فى ذلك العام إلا سمى بيحيى أو زيد؟!..(٥٢).

* وبعد عام من فشل ثورة يحيى بن زيد، ثارت **الزيدية** بالكوفة، بقيادة **عبد الله بن معاوية بن عبد الملك بن جعفر بن أبى طالب**.. ثارت فى المحرم سنة ١٢٧هـ، ٧٤٤م فى عهد مروان بن محمد [٧٢ـ ١٣٢هـ ٦٩٢ - ٧٥٠م] آخر الخلفاء الأمويين..

* وفى سنة ١٤٥هـ [٧٦٢م] قاد الثورة، بالمدينة، محمد بن عبد الله بن الحسن ـ النفس الزكية ـ [٩٣ ـ ١٤٥هـ ٧١٢ـ ٧٦٢م] وهو من الذين حاربوا مع زيد بن على، وشارك فى ثورات المعتزلة والزيدية فى العهد الأموى.. ثار ضد بنى العباس، على عهد أبى جعفر المنصور [٩٥ ـ ١٥٨هـ ٧١٤ـ ٧٧٥م].. واستشهد مع جل المقاتلين معه!..

* وبموت النفس الزكية تفجرت الثورة بقيادة أخيه إبراهيم [٩٧ ـ ١٤٥هـ ٧١٦ـ ٧٦٣م] فى البصرة، فى ذات العام.. ولقيت هناك، على يد جيش المنصور، ذات المصير!..

* لكن ثورات الزيدية لم تتوقف... ففى خلافة المأمون [١٧٠ ـ ٢١٨هـ ٧٨٦ـ ٨٣٣م] ثار الإمام الزيدى محمد بن إبراهيم بن طباطبا [١٩٩هـ ٨١٤م] فى بلاد الطالقان، بخراسان.. وبعد موته بايع الزيدية لمحمد بن محمد بن زيد بن على.. ثم قادهم من بعده إمامهم محمد بن القاسم بن عمر بن على بن الحسين [٢١٩هـ ٨٣٤ م] وفى سنة ٢٥٠هـ ٨٦٤ م ثارت الزيدية، بالكوفة، خلف إمامها يحيى بن عمر بن الحسين بن عبد الله بن إسماعيل بن جعفر بن أبى طالب.. وفى طبرستان نجحت ثورتهم فى أن تقيم لهم دولة استمرت من سنة ٢٥٠هـ ٨٦٤ م حتى سنة ٣١٦هـ ٩٢٨م.. كما قامت ثورة على بن محمد [٢٧٠ هـ ٨٨٣م]، ثورة الزنج ودولتها بالعراق وفارس.. وفي سنة ٢٨٨هـ ٩٠١م تأسست باليمن أشهر دول الزيدية وأهمها، وأطولها عمرا فى التاريخ، أسسها إمامها يحيى بن الحسين [٣٤٠ـ ٤٢٤هـ ٩٥٢ـ ١٠٣٣م].

هكذا بدأت الزيدية ثورة.. ثم استمرت حية مشتعلة عبر تاريخ طويل من الصراع ضد بنى أمية وبنى العباس!..

لقد عدد **الأشعرى** لثوارهم أربعا وعشرين ثورة ضد الأمويين والعباسيين.. بدأت أولاها ضد هشام بن عبد الملك، الأموى سنة ١٢٢هـ ٧٤٠م.. وكانت الأخيرة ـ فى هذا التثبت ـ بالشام على عهد **المكتفى العباسى** [٢٦٣ ـ ٢٩٥هـ ٨٧٦ـ ٩٠٨م][٥٣] أما

شهداء ثوراتهم فلقد ازدانت بهم صفحات كتب التاريخ، خصوصا تلك التى أرخت لمقاتل آل بيت الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ! . .

الزيدية: الفرقة

يتردد المرء كثيرا فى جعل الزيدية فرقة مستقلة، إذا نحن دققنا فى المعنى الحقيقى والدقيق «للفرقة». . لكن الأمر الذى شاع بسبب من اضطراب «القواعد» التى استخدمها مؤرخو الفرق والمقالات الإسلاميين قد جعل الخلاف فى «مسألة» من المسائل أو «رأى» من الآراء مبررا لاعتبار صاحب «المسألة» أو «الرأى» رأس «فرقة»، والنظر إلى أتباعه على أنهم فرقة مستقلة! . . وهذا هو الذى جعل مؤرخى المقالات يقفون بتعداد الفرق الإسلامية أحيانا عند الرقم أربعة . . وأحيانا أخرى يصل هؤلاء المؤرخون برقم «الفرق» إلى عدة مئات؟!(٥٤) . .

ونحن إذا استخدمنا المعيار الذى حدده الشهرستانى [٤٧٩ ـ ٥٤٨هـ ١٠٨٦ـ ١١٥٣م] لتميز الفرق واستقلالها حكمنا بأن الزيدية هى امتداد للمعتزلة، وليست فرقة مستقلة بذاتها . . . فمعيار التميز والاستقلال بين الفرق هو الاتفاق أو الاختلاف فى «الأصول»، وهى أربعة قواعد :

[القاعدة الأولى]: «الصفات والتوحيد فيها . . وهى تشتمل على مسائل الصفات الأزلية، إثباتا عند جماعة، ونفيا عند جماعة، وبيان صفات الذات وصفات الفعل، وما يجب لله تعالى، وما يجوز وما يستحيل. وفيها الخلاف بين : الأشعرية، والكرامية، والمجسمة، والمعتزلة».

ففى هذه القاعدة نجد الزيدية مع المعتزلة؛ لأنهم يقولون جميعا بالتوحيد والتنزيه، ووحدة الذات والصفات، بمعنى أن صفات الله هى عين ذاته . .

[القاعدة الثانية]: «القدر والعدل . . وهى تشتمل على مسائل : القضاء، والقدر، والجبر، والكسب فى إرادة الخير والشر، والمقدور والمعلوم: إثباتا عند جماعة ونفيا عند جماعة وفيها الخلاف بين: القدرية ـ [المعتزلة ومن وافقهم] ـ والنجارية، والجبرية، والأشعرية، والكرامية».

فالزيدية، هنا، مع المعتزلة أيضًا، لقولهم مثلهم بالعدل والحرية والاختيار وخلق الإنسان لأفعاله الاختيارية، بقدرته واستطاعته التى خلقها له الله . .

[القاعدة الثالثة]: «الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام. . وهى تشتمل على مسائل الإيمان، والتوبة، والوعيد، والإرجاء، والتكفير، والتضليل، إثباتا ـ على وجه ـ عند جماعة ونفيا عند جماعة. وفيها الخلاف بين : المرجئة والوعيدية والمعتزلة والأشعرية والكرامية».

فهنا، أيضا، نجد الزيدية يقولون بقول المعتزلة، فى الوعد والوعيد. .

[القاعدة الرابعة]: «السمع والعقل، والرسالة والإمامة. . وهى تشتمل على مسائل التحسين، والتقبيح، والصلاح والأصلح، واللطف، والعصمة فى النبوة، وشرائط الإمامة، نصا عند جماعة وإجماعا عند جماعة، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص، وكيفية إثباتها، على مذهب من قال بالإجماع. والخلاف فيها بين : الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والكرامية، والأشعرية»(٥٥).

ففى هذه القاعدة نجد الزيدية، إجمالا، يقولون بقول المعتزلة، اللهم إلا فى جزئيات من موضوع الإمامة، مثل قولهم بالنص الخفى ـ بواسطة الصفات ـ على إمامة على، والحسن، والحسين، فقط. . ثم هى بالشورى والبيعة والاختيار من بعدهم، لكن فى أولاد على من فاطمة فقط، **وفيمن يسلك سبيل الجهاد ضد أئمة الجور منهم على وجه الخصوص.. فى هذه الجزئية يتميز الزيدية عن المعتزلة.. أما فى كل القواعد والأصول فهم معهم ومنهم، فلا خلاف بينهم ولا اختلاف. .**

ثم. . إن هذه الحقيقة لم تكن غائبة عن كثير ممن أرخوا لفرق الإسلام ومقالات الإسلاميين. . **فالشهرستانى ينص على أن زيد بن على قد «اقتبس الاعتزال من واصل ابن عطاء، وصارت أصحابه كلها معتزلة..»**(٥٦). . **ونصير الدين الطوسى يقول :** إن «**الزيدية**، فى الأصول، معتزليون. . »(٥٧). . ويؤيد الشهرستانى هذه الحقيقة عن الزيدية بقوله : «. . **وأما فى الأصول فيرون رأى المعتزلة حذو القُذة بالقذة، ويعظمون أئمة المعتزلة أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت** ـ[من الشيعة الإمامية]ـ أما فى الفروع فهم على مذهب **أبى حنيفة**، إلا فى مسائل قليلة يوافقون فيها **الشافعى**. . »(٥٨).

فهم، فى القواعد التى حددها الشهرستانى لتمايز الفرق واستقلالها، يتبنون قواعد المعتزلة. . وهم يقولون بقول المعتزلة فى أصولهم الخمسة : التوحيد. . والعدل. .

والوعد والوعيد . . والمنزلة بين المنزلتين . . والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . . . اللهم إلا فى جزئيات من إحدى المسائل الفرعية وهى الإمامة . . كما أسلفنا . .

ومع ذلك، فلقد ذكرهم مؤرخو المقالات وصنفوهم كفرقة مستقلة، بفعل الخلط الذى وقع فيه هؤلاء المؤرخون عندما لم يميزوا بين «الأصول ـ القواعد» وبين «المسائل ـ الجزئيات»، فجعلوا الاختلاف فى بعض «المسائل ـ الجزئيات» مبررا لوضع أصحابها كفرقة مستقلة عند تعدادهم لفرق الإسلام . .

بل لقد وجدنا مؤرخى المقالات والفرق يتحدثون عن «فرق الزيدية» . . لمسائل وجزئيات اختلف فيها مفكروهم وفقهاؤهم ومتكلموهم . . ومن هؤلاء المؤرخين من جعل «فرق الزيدية» ثلاثة :

١ ـ **الجارودية** : نسبة إلى **الجارود بن زياد بن المنذر العبدى** . . .

٢ ـ **والسليمانية** : نسبة إلى **سليمان بن جرير** ـ [ويسميها البعض : الجريرية] . .

٣ ـ **والصالحية** : أصحاب **الحسن بن صالح بن حى الفقيه** . . (٥٩).

بل إن من هؤلاء المؤرخين من جعل «فرق الزيدية» اثنتى عشرة فرقة! (٦٠) . .

لكن الرأى الذى نراه، والذى يتسق مع المعايير التى وضعها الشهرستانى فى تمييز الفرق وتحديد مدى استقلاليتها، هو أن «الزيدية» لم يكونوا فرقة مستقلة عن المعتزلة، فلقد تبنوا جميعا الأصول الخمسة، التى كونت نظرية المعتزلة، أهل العدل والتوحيد . .

لقد بدأت الزيدية ثورة معتزلية ضد حكم بنى أمية، على عهد هشام بن عبد الملك . . ثم استمرت ثورتها ضد الأمويين والعباسيين . . ولقد ظلت طوال هذا التاريخ تقول، فى القواعد، بأصول المعتزلة الخمسة . . وتعقد، فى الإمامة، لواء القيادة للمجاهدين من أبناء على بن أبى طالب وفاطمة الزهراء، بنت رسول الله ـ عليه الصلاة والسلام .

هوامش الزيدية

(١) ابن أبى الحديد [شرح نهج البلاغة] جـ ١٥ ، ص ٢٤٢ . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩م .
(٢) [طبقات ابن سعد] جـ ٥ ، ص ٢٧٥ ـ طبعة دار التحرير . القاهرة . وأبو الفرج الأصفهانى [كتاب الأغانى] جـ ٩ ، ص ٣٣٧٥ ، ٣٣٧٦ ، طبعة دار الشعب . القاهرة .
(٣) ناجى حسن [ثورة زيد بن على] ص ١٠٠ [والمرجع ينقل عن تاريخ الطبرى جـ ٨ ص ٢١ . طبعة القاهرة . الأولى] .
(٤) [طبقات ابن سعد] جـ ٥ ، ص ٩٤ ، ٩٥ .
(٥) د. ضياء الدين الريس [النظريات السياسية الإسلامية] ص ٦٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠م [والمرجع ينقل عن تاريخ الخلفاء للسيوطى ص ٧٩] .
(٦) [ثورة زيد بن على] ص ١٠٢ . [والمرجع ينقل عن تاريخ الطبرى جـ ٨ ص ٦٧] .
(٧) الشريف المرتضى [أمالى المرتضى] ق ١ ص ١٦٠ ، ١٦١ . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤م .
(٨) فلهوزن [تاريخ الدولة العربية] ص ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٣٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م .
(٩) صفى الدين البغدادى [مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤م .
(١٠) [ثورة زيد بن على] ص ٣٠ ـ ٣٣ .
(١١) الشهرستانى [الملل والنحل] جـ ٢ ، ص ٨٥ . طبعة القاهرة -على هامش «الفصل» ـ سنة ١٩٦٤م .
(١٢) المقريزى [الخطط] جـ ٣ ، ص ٤٤٤ . طبعة دار التحرير . القاهرة .
(١٣) أبو الفرج الأصفهانى [مقاتل الطالبيين] ص ١٣٠ . طبعة دار المعرفة . بيروت .
(١٤) [ثورة زيد بن على] ص ١٩٩ ـ ٢٠١ .
(١٥) [مقاتل الطالبيين] ص ١٢٧ ـ ١٢٩ .
(١٦) المصدر السابق . ص ١٢٨ .
(١٧) [ثورة زيد بن على] ص ٣٦ .
(١٨) [مقاتل الطالبيين] ص ١٢٩ .
(١٩) [ثورة زيد بن على] ص ٣٤ .
(٢٠) [مقاتل الطالبيين] ص ١٣٢ .
(٢١) المصدر السابق . ص ١٢٩ .
(٢٢) [ثورة زيد بن على] ص ١٤٩ .

(٢٣) المرجع السابق. ص ١٤١، ١٤٢.
(٢٤) المرجع السابق. ص ٩٩ [وهو ينقل تاريخ الطبرى جـ٦، ص ٢٩٢].
(٢٥) القاضى عبد الجبار بن أحمد [تثبيت دلائل النبوة] جـ٢، ص ٥٧٤. طبعة بيروت سنة ١٩٦٦م.
(٢٦) القاضى عبد الجبار [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص٢٢٥. طبعة تونس سنة ١٩٧٢م. وابن المرتضى [كتاب المنية والأمل] ـ باب ذكر المعتزلة ـ ص ٢٠، ٢١. طبعة الهند سنة ١٣١٦هـ.
(٢٧) [ثورة زيد بن على] ص١٠٤ [والمرجع ينقل عن تاريخ الطبرى جـ٨ ص ٢٧٢].
(٢٨) المرجع السابق. ص ١٠٤ [وهو ينقل عن البيان والتبيين ـ للجاحظ ـ جـ١ ص ٣١٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨م].
(٢٩) المرجع السابق. ص ٦٣.
(٣٠) [تاريخ الطبرى] جـ٧، ص ١٦٥، ١٦٦. طبعة دار المعارف. القاهرة. والمسعودى [مروج الذهب] جـ٢، ص ١٦٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م، و[ثورة زيد بن على] ص٤٥، ٤٦. [والقلى: الكره والبغض].
(٣١) [تاريخ الطبرى] جـ٧، ص١٦٨.
(٣٢) المصدر السابق. جـ٧، ص ١٨٨. و[ثورة زيد بن على] ص ٥٩.
(٣٣) الأشعرى [مقالات الإسلاميين] جـ١، ص ١٣٧. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩م.
(٣٤) [ثورة زيد بن على] ص ٢٠١.
(٣٥) [مقاتل الطالبيين] ص ١٤٥، ١٤٧. و[ثورة زيد بن على] ص١٠٩ ـ ١١١.
(٣٦) [مقاتل الطالبيين] ص ١٣٥. و[ثورة زيد بن على] ص ١١٢.
(٣٧) [مقاتل الطالبيين] ص١٤٦ ـ ١٤٨. و[ثورة زيد بن على] ص ١٠٥ ـ ١٠٨.
(٣٨) [ثورة زيد بن على] ص ١٠٩.
(٣٩) [تاريخ الطبرى] جـ٧، ص ١٧٢، ١٧٣.
(٤٠) المصدر السابق. جـ٧، ص ١٦٧.
(٤١) المصدر السابق جـ٧، ص ١٨٤.
(٤٢) [ثورة زيد بن على] ص ١٣٧.
(٤٣) البغدادى [الفَرق بين الفرق] ص٢٥، ٢٦.
(٤٤) [ثورة زيد بن على] ص ١٤٠.
(٤٥) [مقاتل الطالبيين] ص ١٣٥.
(٤٦) [تاريخ الطبرى] جـ٧، ص ١٧٠.
(٤٧) [مقاتل الطالبيين] ص ١٣٥ ـ ١٣٧، ١٣٩ ـ ١٤٤.
(٤٨) أى الصحائف..
(٤٩) [مقاتل الطالبيين] ص ١٣٠ ـ ١٣٢. و[ثورة زيد بن على] ص ٢٦، ٢٧.
(٥٠) [ثورة زيد بن على] ص ١٤٥.
(٥١) خراش بن حوشب هو الذى أنزل جثمان زيد من على صليبه، وأحرقه، وذرى رماده فى الفرات..
(٥٢) [تاريخ الطبرى] جـ٧، ص ١٩٠. و[مقالات الإسلاميين] جـ١، ص ١٣٩. و[ثورة زيد بن على] ص١٤٥، ١٢٧.

(٥٣) [مروج الذهب] جـ ٢، ص ١٦٧ .

(٥٤) [مقالات الإسلاميين] جـ ١، ص ١٥٣ .

(٥٥) د. محمد عمارة [الإسلام وفلسفة الحكم] ص ١٣٧ ـ ١٤٢ . طبعة بيروت ـ الثانية ـ سنة ١٩٧٩م .

(٥٦) [الملل والنحل] جـ ١، ص ٩ ـ١٣ . طبعة القاهرة سنة ١٣٣١هـ.

(٥٧) المصدر السابق. جـ ٢، ص ٨٣ .

(٥٨) [تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين] ص ١٨٠ . طبعة القاهرة ـ على هامش «المحصل» ـ سنة ١٣٣٢هـ.

(٥٩) [الملل والنحل] جـ ٢، ص ٩٣، ٩٤ .

(٦٠) فخر الدين الرازى [محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين] ص ١٨٠ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣هـ و[الملل والنحل] جـ ٢، ص ٨٧ ـ ٩٣ .

(٦١) القاضى عبد الجبار بن أحمد [المغنى فى أبواب التوحيد والعدل] جـ ٢٠، ق٢ ص ١٨٤، ١٨٥ . طبعة القاهرة.

السَّلَفِيَّــة

مـصطلح «السلفيـة» من المصطلحـات التى يحيط بمضـمـونهـا الغـمـوض، أو عـدم التحديد، فى عدد من الدوائر الفكرية والسياسية فى واقعنا العربى والإسلامى المعاصر . .

فهناك من يرون فى «السلفية» و«السلفيين»: التيار المحافظ والجامد، بل والرجعى، فى حياتنا الفكرية، وفى جانب الفكر الدينى منها على وجه الخصوص . . وهناك من يرون فى «السلفيـة» و«السلفيين»: التيار الأكثر تحررا من فكر الخرافة والبدع، ومن ثم الأكثر تحرراً واستنارة فى مجال الفكر الدينى بالذات . .

وهذا الغموض، أو عدم التحديد، الذى يحيط بمضمون مصطلح «السلفية» لم ينشأ من الوهم أو الفـراغ، ذلك أن من الذين ينتـسـبـون إلى «السلفـيـة» من هم، بالفـعل، محافظون وجامدون، بل ورجعيون . . ومنهم من هم فى طليعة المنادين بالتجديد الدينى، وضرورة فك إسار العقل من قيود الخرافة والبدع والتقليد! . . كما أن منهم من يرى «سلفه الصالح»، الذى يترسم خطاه ويحتذى نهجه الفكرى، فى «علماء» عصـور الانحطاط والركاكة المظلمة التى مرت بأمتنا تحت حكم المماليك والعثمانيين . . ومنهم، أيضا، من يرى «سلفه الصـالح» فى أعلام عـصـر الخلق والإبداع والازدهار الذى عـرفته أمـتنا، وبلورت فيه حضارتها «القومية ـ العقلانية ـ المستنيرة»، قبل انحطاط عصر المماليك! . . وأيضـا، فمن «السلفيين» من يتنكر «للعقل»، كقوة إنسانية، عندما ينكر عليه القدرة على البرهنة والحكم والتمييز بين ما هو حسن نافع وما هو قبيح وضار، ويحصر القدرة على ذلك فى النصـوص والمأثورات وحـدها . . على حين أن من «السلفـيين» من يعلى مـقـام «العقل» ويعزز من سلطانه، حتى ليعتبره أجل القوى التى ميز الله بها الإنسان وأعظمها، ومن ثم يمنحه الاستقلال فى مجال «عالم الشهادة»، وفى نطاق الحياة الدنيوية وما بها من ظواهر وعلوم ومـعـضـلات، على حين يجـعـل السلطان للنصـوص والمأثورات فى نطاق «عـالم الغيب» الذى لم ولن يدرك العقل كنهه، وإن كـان هو الأداة فى فـهم مـا جاءنا حوله من نصوص ومأثورات! . .

إذن . . فنحن بإزاء مصطلح يحيط بمضمونه الغموض وعدم التحديد . .

وإذا نحن ذهبنا نلتمس معنى هذا المصطلح فى كتاب العرب الأول ـ القرآن الكريم ـ فإننا نجد أن «السلف» يعنى : «الماضى» وما سبق الحياة الحاضرة التى يحياها الإنسان . . **﴿فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾** [البقرة: ٢٧٥] . . **﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾** [النساء: ٢٢]، **﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾** [النساء: ٢٣] . . **﴿عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾** [المائدة: ٩٥] . . **﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾** [الأنفال: ٣٨] . . **﴿هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ﴾** [يونس: ٣٠] . . **﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾** [الحاقة: ٢٤] . . **﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾**(١) [الزخرف: ٥٦] . . «فالسلف» هنا هو «الماضى» وما سبق وتقدم على الحياة الحاضرة للإنسان .

ونفس هذا المعنى يدل عليه هذا المصطلح فى الحديث النبوى الشريف . . ففى [مسند أحمد بن حنبل] ، عن ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ أنه «لما ماتت زينب، ابنة رسول الله ﷺ قال رسول الله: **الحقى بسلفنا الصالح الخير عثمان بن مظعون**. . .» وفيه، أيضا عن فاطمة الزهراء ـ رضى الله عنها ـ أن رسول الله ﷺ قد قال لها فى مرض موته: «.. **ولا أراه إلا قد حضر أجلى، إنك أول أهل بيتى لحوقا بى، ونعم السلف أنا لك**..» . .

كما نجد «السلف» مستخدما فى الحديث النبوى بالمعنى الشائع فى دوائر المال والتجارة، أى إقراض الأموال ، فالسائب بن أبى السائب يروى «أنه كان يشارك رسول الله ﷺ قبل الإسلام، فى التجارة، فلما كان يوم الفتح جاءه، فقال النبى: **مرحبا بأخى وشريكى، كان لا يدارى ولا يمارى، يا سائب، قد كنت تعمل أعمالا فى الجاهلية لا تقبل منك، وهى اليوم تقبل منك وكان ذا سلف وصلة**..»(٢) . . أى كان يقرض المال ويصل الأرحام!

وفى معاجم العربية لا يختلف مضمون هذا المصطلح عن ذلك الذى وجدناه له فى القرآن والحديث . . ففى [لسان العرب] لابن منظور : «السالف : المتقدم»، وفى [المعجم الوسيط] . . «السلف : كل من تقدمك من آبائك وذوى قرابتك فى السن أو الفضل، وكل عمل صالح قدمته . . والسلفى : من يرجع فى الأحكام الشرعية إلى الكتاب والسنة ويهدر ما سواهما . . ».

ونحو ذلك أيضا نجد مضمون المصطلح فى [كشاف اصطلاحات الفنون] للتهانوى: «فكل من تقدمك من آبائك وقرابتك فهو سلف لك. . والسلف ـ فى الشرع ـ اسم لكل من يُقَلّد ـ [بالبناء للمجهول] ـ مذهبه فى الدين، ويُتّبع ـ [بالبناء للمجهول] ـ أثره. . وقد يطلق السلف شاملا للمجتهدين كلهم. .».

فإذا علمنا أن «الكتاب» و«السنة» وكذلك «المذاهب الشرعية» و«المجتهدين كلهم». . جميعهم «ماض» ومتقدم على عصر تدوين هذه [المعاجم] و[الكشافات]، وهو العصر الذى كان الاجتهاد بالنسبة له قد أصبح «سلفا مضى» وأغلق بابه! . . إذا علمنا ذلك أدركنا أن القرآن والحديث ومعاجم اللغة وكشافات التعريفات والمصطلحات، فى تراثنا وحضارتنا قد أجمعت على أن «السلف» هو الماضى والمتقدم. . وعلى أن «السلفيين» هم الذين يحتذون حذو هذا الماضى والمتقدم والسالف.

لكن هذا التحديد الجلى لا يستطيع، وحده، أن يرفع الغموض عن مضمون مصطلح «السلفية»؛ لأن «الماضى» المحتذى، سيظل غير محدد؛ لأنه متعدد هو الآخر! . . فهل هو الكتاب والسنة؟ أم أن فيه المأثورات المروية عن الصحابة؟ . . وهل هو تلك النصوص وحدها؟ أم أن فيه مذاهب التابعين وتابعى التابعين؟ . . وحتى إذا كان هذا «السلف» هو النصوص، قرآنا وسنة، فإن تفسيرها ورؤيتها قد تعددت بتعدد المناهج فى المدارس الفكرية والفرق والتيارات. . وكذلك كان الحال مع مأثورات الصحابة، تعددت، بل وتناقضت فيها الروايات، فضلا عن التفسيرات والتخريجات. . ناهيك عن التعدد والاختلاف إذا نحن أدخلنا مذاهب المتقدمين فى إطار «الماضى والسلف» الذى يدخل مستلهموه تحت مصطلح «السلفية والسلفيين»! . .

إذن. . فالضرورة والأهمية لإلقاء الضوء على هذا المصطلح فى تراثنا الفكرى والحضارى لن تغنى عن ضرورة مواصلة البحث لكشف الإبهام الذى يحيط بمضمون «السلفية» فى واقعنا الفكرى الراهن؛ **لأن هذا الإبهام حقيقة موضوعية، مصدرها تعدد الرؤية «للمواريث السالفة» التى يستلهمها ويحتذيها «السلفيون»**. .

ولعل فى تتبع الحركة السلفية، نشأة ومسارا، عبر حضارتنا العربية الإسلامية، وإن كان فى الخطوط العريضة والبارزة لهذه النشأة وذلك المسار، لعل فى ذلك السبيل الأمثل لتحديد معالم هذه الحركة، ومن ثم تياراتها، وخاصة فى عصر نهضتنا الحديثة، الأمر الذى يجلو لنا حقيقتها، ويضع يدنا ويوقف فكرنا على ما هو متقدم من قضاياها ومقولاتها، وما هو محافظ وجامد، بل ورجعى من فكر السلفيين! . .

السلفية: ظاهرة «عباسية»

عندما اقترب القرن الهجرى الأول من نهايته كانت الفتوحات العربية الإسلامية قد بلغت مداها، وامتدت أطراف الإمبراطورية العربية التى صنعتها هذه الفتوحات.. فلقد فتح العرب فى ثمانين عاما أوسع مما فتح الرومان فى ثمانية قرون؟!..

وهذه الفتوحات الكبرى قد نقلت العرب المسلمين إلى طور جديد.. فقبلها كانوا أقرب إلى البساطة فى مجتمع عربى ساذج وبسيط، تعينهم مواريثهم الحضارية المحدودة، وبيئتهم البدوية التى تشبه الصفحة الواضحة المبسوطة على أن يفهموا الإسلام من نصوص القرآن الكريم وسنة نبيه ـ عليه الصلاة والسلام ـ وذلك دونما كثير تأويل أو قياس.. ولقد حافظت بساطة الحياة فى شبه الجزيرة العربية، وخلوها من التركيب والتعقيد على سيادة هذا النهج الذى عرفه العرب والتزموه فى فهم الإسلام، «النهج النصوصى»، الذى يقدم «الكتاب» على «الحكمة» و«المأثور» على «الرأى والقياس»، حتى أن الصحابة الذين كانت لديهم دُربة وذخيرة فى «الحكمة والتفلسف» قد طووا صدورهم على «حكمتهم وفلسفتهم»، فى أغلب الأحيان، لزهد المناخ فيها، ولقلة الدواعى التى تدعو إلى انتشار هذا النهج فى ذلك الزمان وذلك المكان (٣)..

لكن الفتوحات الكبرى قد وضعت العرب المسلمين فى قمة السلطة بالإمبراطورية التى ضمت أكثر بقاع الأرض، يومئذ، حظا من المواريث الحضارية والأبنية الفكرية البالغة حدا كبيرا من التطور والتركيب والتعقيد.. ففارس، بما تملك من ميراث حضارى، والهند، بما لديها من حكمة، ومصر والشام، بما فيها من تراث غنى ـ محلى أو يونانى أو رومانى ـ كل ذلك قد غدا فى وعاء الدولة التى يحكمها العرب المسلمون.. وبدلا من المجتمع البدوى البسيط أصبحوا مسئولين عن قضايا مجتمع تنوعت قضاياه ومشاكله، وتركبت الأبنية الفكرية لمؤسساته ومفكريه.. وكان طبيعيا، وضروريا أن يواجه العرب المسلمون الفاتحون هذا الواقع الجديد، وكان طبيعيا، وضروريا كذلك أن يتعلموا، وأن يعوا هذه الظاهرة الجديدة، ليحذقوها، كى يرتفعوا إلى مستوى القادة فى هذا الواقع الجديد..

وهذا الذى حدث للعرب المسلمين القادمين من شبه الجزيرة العربية، حدث للإسلام!..

فدين القرآن العربى المبين، الذى أقنعت نصوصه البسيطة الواضحة عرب مجتمع شبه الجزيرة البسيط والواضح، قد أصبح محتاجا إلى وسائل جديدة وبراهين معقدة وأدلة

مركبة كى يقنع أقواما ألفوا وسائل أخرى فى الجدل والمناظرة والبرهنة والحجاج . . وزاد هذه الحاجة الجديدة ضرورة وإلحاحا أن الشرائع والعقائد والمذاهب غير الإسلامية، التى كان يدين ويتمذهب بها أبناء البلاد المفتوحة قد استفادت من رفض الإسلام وأهله طريق الإكراه فى الدين، فشنت على الإسلام حربا فكرية ضروسا، مستخدمة فيها الأسلحة التى لم تعرفها شبه الجزيرة، ولم يحذقها، من قبل، العرب المسلمون ! . .

وعندما وجد العرب المسلمون أنهم يدافعون عن إسلامهم بمنطق بسيط فى مواجهة مؤسسات فكرية لاهوتية قد تسلحت فى صراعها ضده بمنطق أرسطو، وأنهم يبشرون بإسلامهم، مستخدمين النصوص، بين أقوام قد امتلكوا حكمة الهند وفلسفة اليونان . . رأوا أن الاحتكام إلى النصوص لا يجدى مع الذين لا يؤمنون بحجية هذه النصوص وقدسيتها، وأن الجدل بالمأثورات لا يقنع الذين يرفضون هذه المأثورات . . ورأوا، كذلك، أن هذا الواقع الفكرى الجديد يتطلب أدوات صراع جديدة لذلك النزال الفكرى الجديد، وأن هذه الأدوات لا بد أن تكون إنسانية الطابع عالمية النمط، أى عقلانية، تصلح لكل ألوان الجدل والبرهنة، بصرف النظر عن لون الحضارة، أو النمط الفكرى، أو اختلاف الأمة، أو تغير الزمان والتنوع فى المكان.

وأمام هذه الضرورات الجديدة، أفرزت الجماعة العربية الإسلامية طليعة فلاسفتها الإلهيين ـ «المتكلمين »من علمائها ـ أولئك الذين امتدت بصيرتهم إلى ما وراء النصوص، مستخدمين العقل والقياس والتأويل، ناظرين فى المواريث الفكرية ـ وخاصة الفلسفية ـ لأبناء البلاد المفتوحة، ومحصلين لمقولاتها، ثم مستخدمين لأسلحتها الفكرية وأدواتها فى الجدل والمناظرة للدفاع عن عقائد الإسلام، وللتبشير بهذه العقائد فى البيئات التى ما كان للنصوص والنصوصيين أن يحرزوا فيها نصرا يذكر لهذا الدين الجديد . .

وهذه الطليعة من «المتكلمين»، فلاسفة الإسلام الإلهيين، هم مدرسة **المعتزلة، أهل العدل والتوحيد.**

لكن طبيعة هذا اللون الفلسفى من ألوان التفكير، وطبيعة البراهين التى يستخدمها هؤلاء «المتكلمون» قد جعلت هذا الفكر فكر «صفوة»، لا فكر «عامة» و«جمهور»، ذلك أن «العامة والجمهور» قد وقفت بها مداركها عند «النصوص»، بل وعند «ظواهر النصوص» فى أغلب الأحيان . . بل لقد ارتاب «العامة» فى جدوى هذا المسلك الذى سلكه «المتكلمون»، بل وفى عقائد هؤلاء «المتكلمين»! . . وزاد من هذه الريبة أن غلو اللاهوتيين من غير المسلمين فى رفض النصوص، قد جعل نفرا من «المتكلمين» يهملون

بعض النصوص الإسلامية أو يغضون من شأن بعض المأثورات، أو يؤولونها تأويلا لا يبرأ من القسر والاعتساف.. **حتى جاء الوقت الذى خُيل فيه إلى «العامة والجمهور» أن «إسلام عرب شبه الجزيرة» الأول، إسلام النصوص الواضحة البسيطة الغنية عن التأويل، والذى عرفه الناس زمن البعثة والصحابة والتابعين، قد أصبح «غريبا» فى هذا الواقع الفكرى الجديد!.. وعند هذا الطور من أطوار الحركة الفكرية فى الإمبراطوريات العربية الإسلامية برزت لهذا «الجمهور» ولهذا الفكر «الجمهورى» قياداته، فأذاعوا بين الناس حديث الرسول ﷺ: «بدأ الإسلام غريبا، وسيعود كما بدأ غريبا، فطوبى للغرباء»[٤]!... وأذّن هؤلاء القادة فى الجمهور: أنه لا بد من العودة إلى إسلام السلف، الإسلام الذى مضى وسلف، الإسلام الذى أصبح «غريبا» فى مناخ فكرى تفلسف وقدم العقل وبراهينه على النصوص والمأثورات، وأعمل الرأى والقياس والتأويل فى هذه النصوص وتلك المأثورات.. وكان رأس هؤلاء الأعلام، أعلام الحركة السلفية، إمامها الأول والأبرز، الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل [١٦٤ ـ ٢٤١هـ ٧٨٠ ـ ٨٥٥م] الذى كان، كما كان خصومه، «ظاهرة عباسية»، بمعنى أن تبلور هذا الواقع الجديد وتلك التيارات الفكرية الجديدة إنما حدث فى ظل حكم دولة بنى العباس!..**

المعالم الأولية والرئيسية للسلفية

كان ابن حنبل أشبه ما يكون «بقرّاء» عصر الصحابة، قبل أن يعرف عالم الإسلام «الفقهاء» و«المتكلمين» فضلا عن «الفلاسفة والحكماء»، وكان شبهه «بقراء» عصر الصحابة شاملا «السلوك» مع «الفكر» فهو ـ كما يصفه ابن قيم **الجوزية** [٦٩١ ـ ٧٥١ هـ ١٢٩٢ ـ ١٣٥٠م] ـ «عن الدنيا ما كان أصبره، **وبالماضيين ما كان أشبهه**، أتته البدع فنفاها، والدنيا فأباها!»[٥].

ونحن إذا شئنا تكثيفا لمقولات الحركة السلفية، كما صاغها إمامها الأول أحمد بن حنبل، فى مواجهة ما رآه بدعا ومحدثات جعلت الإسلام غريبا، وجدنا هذه المقولات والعقائد:

* **الإيمان**: قول وعمل.. وهو يزيد وينقص، تبعا لنقاء العقيدة أو شوبها، وتبعا لزيادة العمل ونقصانه..

* **والقرآن**: كلام الله، وفقط.. فليس بمخلوق ـ كما تقول المعتزلة ـ وليس شريكا لله فى قدمه، كما يُلزِم المعتزلة نفاة القول بخلق القرآن..

* **وصفات الله**: التى وصف بها نفسه وأثبتها لذاته، نصفه بها ونثبتها لذاته، على النحو الذى وردت عليه فى النصوص والمأثورات، لا نلجأ فى بحثها إلى «رأى» أو «تأويل»..

* **وعالم الغيب**: لا ينبغى أن نخوض فى بحث شىء منه، بل يحب أن نفوض حقيقة علمه إلى الله سبحانه..

* **ورؤية أهل الجنة لله**: عـقـيـدة حق يجب أن يؤمن بهـا المؤمن، دونما «تأويل» أو «تمثيل»، كما وردت بها ظواهر النصوص..

* **وعلم الكلام**: منكر، منكر.. الاشتغال به منكر، وأخذ العقائد بأدلته منكر.. بل ومجالسة أهله منكر، مهما كان دفاعهم به عن الإسلام!..

* **والقضاء والقدر**: لا يكتمل الاعتقاد بدون الإيمان بهما.. وهما من الله..

* **والذنوب الكبـائر لا تجعل المؤمن كافـرا، ولا تخلده فى النار**: على عكس قول الخوارج فى الأمرين.. وقول المعتزلة فى الثانى..

* **وخـلافات الصـحـابة**: لا يصح الخـوض فـيـهـا، بل يجب العـدول عن ذكـرها، والوقوف عند محاسنهم وفضائلهم..

* **وترتيب الخلفاء الراشدين فى الفضل**: وفق ترتيبهم فى تولى الخلافة..

* **وطاعة ولى الأمر واجبة**: حتى ولو كان فاجرا فاسقا، والثورة عليه منكر، لما تجلبه من الأخطار وتعطله من مصالح الناس فى حياتهم اليومية..

* **والفرائض.. والمعامـلات.. والجهاد**: نؤديها ونمارسها على النحو الذى جاءت به النصوص فى القرآن والسنة.. إلخ.. إلخ.. إلخ.. إلخ.. إلخ..

وكما نهى الرسول ﷺ عن كتابة ما عدا القرآن الكريم، كى لا يختلط الحديث بآياته، وكما لم يعرف عصر البعثة والصحابة تأليف الكتب.. وأمام اشتغال «المتكلمين» بتأليف الكتب وتصنيفها.. نهى أحمد بن حنبل عن الاشتغال بتأليف الكتب، ودعا للوقوف عند جمع الحديث والمأثورات.. لكن تلاميذه وأصحابه دونوا فتاواه وتعاليمه، معتبرين إياها

جزءاً من المأثورات، ومن بين ما دونوه ـ وهو كثير جدا ـ نجد الكثير من النصوص التى توجز عقيدة السلفية، من مثل قوله فى «صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة» أنه:

* من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله..

* وأقر بجميع ما جاءت به الأنبياء والرسل..

* وعقد قلبه على ما ظهر من لسانه، ولم يشك فى إيمانه..

* ولم يكفر أحدا من أهل التوحيد بذنب..

* وأرجأ ما غاب عنه من الأمور إلى الله، وفوض أمره إلى الله..

* ولم يقطع، بالذنوب، العصمة من عند الله..

* وعلم أن كل شىء بقضاء الله وقدره، الخير والشر جميعا..

* ورجا لمحسن أمة محمد، وتخوف على مسيئهم، ولم ينزل أحدا من أمة محمد الجنة بالإحسان، ولا النار بذنب اكتسبه، حتى يكون الله الذى ينزل خلقه حيث يشاء..

* وعرف حق السلف الذين اختارهم الله بصحبة نبيه ﷺ، وقدم أبا بكر وعمر وعثمان، وعرف حق على بن أبى طالب، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد ابن أبى وقاص، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل... وترحم على جميع أصحاب محمد، صغيرهم وكبيرهم، وحدّث بفضائلهم، وأمسك عما شجر بينهم..

* وصلاة العيدين، والخوف، والجمعة، والجماعات مع كل أمير، بر أو فاجر..

* والمسح على الخفين فى السفر والحضر، والتقصير فى السفر..

* والقرآن: كلام الله وتنزيله، وليس بمخلوق..

* والإيمان قول وعمل، يزيد وينقص..

* والجهاد ماض منذ بعث الله محمدا إلى آخر عصابة، يقاتلون الرجال، لا يضرهم جور جائر..

* والشراء والبيع حلال إلى يوم القيامة، على حكم الكتاب والسنة..

* والتكبير على الجنائز أربعا..

* والدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، ولا تخرج عليهم بسيفك، ولا تقاتل فى فتنة، وتلزم بيتك . .

* والإيمان بعذاب القبر . .

* والإيمان بمنكر ونكير . .

* والإيمان بالحوض، والشفاعة . .

* والإيمان بأن أهل الجنة يرون ربهم ـ تبارك وتعالى . .

* وأن الموحدين يخرجون من النار، بعدما امتحنوا، كما جاءت الأحاديث فى هذه الأشياء عن النبى ﷺ ولا تضرب لها الأمثال(٦) . .

على هذا النحو صاغ ابن حنبل عقائد الحركة السلفية، ودعا إلى إسلام العرب الأولين، إسلام المجتمع العربى البسيط، إسلام النصوص والمأثورات . . وبهذه العقائد، ومن خلفه الجمهور، صارع المتكلمين والكلام والفلسفة والرأى والقياس والتأويل . . وصمد للمحنة الشهيرة، عندما امتحن إبان تدخل الدولة فى عقائد العلماء حتى يقروا بخلق القرآن . . الأمر الذى رفع من قدره، لا عند أنصاره فحسب، بل وفى نظر الخصوم، وعند جميع المؤرخين للفكر على اختلاف المدارس والمنطلقات .

السلفية تنتعش

كانت الحضارة العربية الإسلامية، التى تبلورت من فكر الإسلام، كما صاغه المتكلمون العقلانيون، بعد مزجه بالمواريث الحضارية الملائمة لشعوب البلاد التى فُتِحَت، والتى أخذت تتعرب، كانت هذه الحضارة مرتكزة على قسمتين رئيسيتين :

الأولى: العروبة: بالمعنى الحضارى، لا العرقى . . على النحو الذى بلغته فى الصراع ضد قطبى التطرف الشعوبى، الرافض لكل ما هو عربى . . والعصبية، التى أحيتها الدولة الأموية، والتى تغض من شأن كل ما ليس بعربى عرقيا . .

والثانية: العقلانية: التى تحول بها الإسلام من موقع الدفاع أمام المؤسسات الفكرية اللاهوتية غير الإسلامية والتيارات الفكرية المعادية لعقائده . . تحول بها من موقع الدفاع إلى موقع الهجوم الذى هيأ له الانتشار دون إكراه . .

لكن هذه الحضارة، بما صحبها من ازدهار مادى ورفاهة فى العيش، قد ابتعدت

بالعرب عن خشونة الجند التى عرفوا بها فى عصر الفتوحات، فلم يعودوا القوة العسكرية التى تعتمد عليها الدولة فى الفتح أو الحفاظ على أكبر إمبراطورية عرفها ذلك التاريخ.. وكانت للموالى، ذوى الاتجاه الشعوبى، أحلام فى السيطرة على الدولة، بل وتدميرها، صرفت الدولة كذلك عن أن تتخذ منهم الجند الذين يتكون منهم جيشها الكبير.. ومن هنا كان سعى الخليفة العباسى المعتصم [٢١٨ ـ ٢٢٧ هـ ٨٣٣ ـ ٨٤٢م] إلى تكوين جيشه من الترك المماليك!..

ولقد ظن المعتصم أنه باتخاذه الجند الغريب، حضاريا وقوميا، عن المجتمع، سيحصل على أداة القمع الأسهل قيادا وانقيادا، والتى لا أمل لها فى السلطة، ولا مصلحة لها فى الصرعات الناشبة من حولها، وأنه بذلك سيقيم القوة الضاربة التى يحافظ بها على التوازن بين العرب والموالى وغيرهما من العناصر والأجناس المتنافسة والمتصارعة.. ولكن تضخم هذه القوة العسكرية الجديدة سرعان ما جعلها مركز ثقل وقوة جذب ومصدر توجيه.. فمدينة «سامراء» التى بنيت لها، معسكرا تابعا للعاصمة «بغداد»، تحولت منذ سنة ٢٢١هـ ٨٣٦م إلى عاصمة للدولة، انتقلت إليها الخلافة، وأصبحت بغداد تابعة لها؟!.. وهؤلاء الجند الذين أرادهم المعتصم قوة بيد الخلافة، سرعان ما أصبحت الخلافة لعبة بيدهم، يولون من أطاع ويعزلون من عصى، بل ويسجنون ويقتلون من يتمرد على أوامر المماليك الأتراك؟!..

وبسبب من أن هذه المؤسسة الجديدة والكبيرة هى: جند وجيش.. كانت بعيدة عن الاهتمامات الحضارية.. وبسبب من غربتها عن العروبة، وتخلف قادتها، بداهة، عن نمط التفكير العقلى والفلسفى كانت أميل إلى «العامة»، وأمعن فى عدائها للفكر الفلسفى والتيار العقلانى.. خصوصا وأن التيار العقلانى كان منحازا لوجوب الثورة ضد أئمة الجور، على حين رفض السلفيون الثورة كطريق للتغيير؟!.. وهكذا انفتح الطريق، بسيطرة الترك المماليك، لذلك الانقلاب الفكرى الذى حدث فى الدولة العباسية عندما تولى الخلافة الخليفة المتوكل [٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ ٨٤٧ ـ ٨٦١م] فاستبدل السلفية بالمعتزلة، وحلت النصوص محل العقلانية والرأى والتأويل، وخرج المحدثون من محابسهم، وحل محلهم فيها علماء الكلام؟!.. وعندما أراد المتوكل ملء الفراغ الذى حدث بإقصاء المعتزلة عن جهاز الدولة استشار الإمام أحمد بن حنبل، فكتب له قائمة بالقضاة والمستشارين، وقدم قليل العلم من السلفية على علماء الكلام؛ لأن الأول ـ وفق معاييره ـ سنى ذو دين، أما الثانى فإنه ـ مع علمه ـ يضر الناس فى الدين؟!.. وهكذا انتعشت

الحركة السلفية، وساد نهجها النصوصى فى البحث والتفكير، فشهدت تلك الحقبة الزمنية الذيوع والانتشار لأعمال «أصحاب الحديث»، الذين هم أعلام الحركة السلفية، سواء منهم أولئك الذين تقدموا أحمد بن حنبل أو عاصروه أو أتوا من بعده. . وذلك من مثل:

١ ـ **أبو عبد الرحمن عبد الله** بن المبارك بن واضح الحنظلى [١٨١هـ ٧٩٧م].

٢ ـ **وأبو سعيد يحيى بن سعيد** بن فروخ التميمى القطان البصرى [١٩٨هـ ٨١٣م].

٣ ـ **وابن أبى شيبة أبو بكر** عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العبسى [٢٢٥هـ ٨٤٠م].

٤ ـ **ويحيى بن أبى بكير** بن عبد الرحمن بن يحيى الحنظلى [٢٢٦ هـ ٨٤١م].

٥ ـ **وأبو عبد الله نعيم** بن حماد المروزى [٢٢٨هـ ٨٤٣م].

٦ ـ **وعبد الله بن محمد** بن عبد الله الجعفى [٢٢٩هـ ٨٤٤م].

٧ ـ **وابن راهويه** أبو محمد إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم [٢٣٨ هـ ٨٥٢م].

٨ ـ **والبخارى، أبو عبد الله** محمد بن إسماعيل [٢٥٦هـ ٨٧٠م].

٩ ـ **وأبو بكر أحمد** بن محمد بن هانئ الأثرم البغدادى [٢٧٣هـ ٨٨٦م].

١٠ ـ **وأبو على حنبل** بن إسحاق بن حنبل بن هلال [٢٧٣ هـ ٨٨٦م].

١١ ـ **وأبو داود سليمان** بن الأشعث السجستانى [٢٧٥هـ ٨٨٨م].

١٢ ـ **وعبد الله بن مسلم** بن قتيبة [٢٧٦هـ ٨٨٩م].

١٣ ـ **وأبو بكر** أحمد بن عمرو بن النبل الشيبانى البصرى [٢٧٧هـ ٨٩٠م].

١٤ ـ **والدارمى عثمان** بن سعيد [٢٨٠هـ ٨٩٣م].

١٥ ـ **وأبو عبد الرحمن** عبد الله بن أحمد بن حنبل [٢٩٠هـ ٩٠٣م].

١٦ ـ **وأبو بكر أحمد** بن على بن سعيد المروزى [٢٩٢هـ ٩٠٥م].

١٧ ـ **وأبو عبد الله** محمد بن يحيى بن منده العبدى [٣٠١هـ ٩١٣م].

١٨ ـ **وأبو العباس** بن سريج [٣٠٦هـ ٩١٨م].

١٩ ـ **وأبو بكر أحمد** بن محمد بن هارون الخلال [٣١١هـ ٩٢٣م].

٢٠ ـ **وأبو بكر محمد** بن إسحاق بن خزيمة [٣١١ هـ ٩٢٣م].

٢١ ـ **وأبو أحمد محمد** بن أحمد بن إبراهيم الأصبهانى العسال [٣٤٩هـ ٩٦٠م].

٢٢ ـ **وأبو القاسم سليمان** بن أحمد بن أيوب اللخمى الطبرانى [٣٦٠هـ ٩٧١م].

٢٣ ـ **وأبو محمد عبد الله** بن محمد بن جعفر بن حيان [٣٦٩هـ ٩٧٩م].

٢٤ ـ **وعبد الله بن محمد** بن بطة العكبرى [٣٨٧هـ ٩٩٧م].

٢٥ ـ **وأبو القاسم هبة الله** بن الحسن الرازى اللالكائى [٤١٨هـ ١٠٢٧م].

٢٦ ـ **وأبو عمرو أحمد** بن محمد بن عبد الله الطلمنكى الأندلسى [٤٢٩هـ ١٠٣٨م].

٢٧ ـ **وأبو ذر عبد الله** بن أحمد بن محمد بن عبد الله الأنصارى الهروى [٤٣٤هـ ١٠١٣م].

٢٨ ـ **وأحمد بن الحسين** أبو بكر البيهقى [٤٥٨ هـ ١٠٦٦م].

٢٩ ـ **وابن عبد البر** أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبى [٤٦٣ هـ ١٠٧١م] إلخ . . إلخ . . إلخ . .

فلما كانت الدولة المملوكية، وطال الأمد على سيطرة الجند، الغرباء حضاريا وقوميا، على مقدرات الأمة، فشت البدع والمظالم، وغالبت عقائد السلفية حتى غلبتها، فكان أن عرفت الحركة السلفية صحوتها التى تمثلت فى عدد من أئمتها، كان من أبرزهم:

٣٠ ـ **أبو الوفاء بن عقيل** [٤٣١ ـ ٥١٣هـ ١٠٤٠ ـ ١١١٩م].

٣١ ـ **وابن تيمية** [٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م].

٣٢ ـ **وابن قيم الجوزية** [٦٩١ ـ ٧٥١ هـ ١٢٩٢ ـ ١٣٥٠م].

ولقد واصلت الحركة السلفية، فى صحوتها هذه، السير على منوال العقائد التى صاغها أحمد بن حنبل ومعاصروه، ونهجت النهج النصوصى الذى بلوروه، مع إضافات عديدة طرحتها مواجهتهم لما استجد من بدع وخرافات، ومع مرونة ملحوظة فى الموقف من «القياس» و«التأويل»، فرضتها التعقيدات التى طرأت على المجتمعات التى عاشوا فيها والأبنية الفكرية التى تصارعت فى هذه المجتمعات . .

لكن هذه الصحوة السلفية لم تنجح فيما نجح فيه أحمد بن حنبل . . فلم تصبح مذهبا للدولة، وإنما ظلت حركة معارضة، يلقى أعلامها السجن والعنت والاضطهاد! . .

فلما ورثت الدولة العثمانية دولة المماليك، وواصلت ـ على الجبهة الفكرية ـ جمودهم وما شاع فى ظل سلطانهم من بدع وخرافات، الأمر الذى فتح فى جدار الشرق الإسلامى العديد من الثغرات التى بدأ الغرب الاستعمارى يسعى كى يتسلل من خلالها . . لما حدث ذلك، وأصبح الإسلام «غريبا»، مرة أخرى، كما كان فى البدء، اتخذت حركة اليقظة والتجديد فى عصر أمتنا الحديث سبيل الحركة السلفية، تدفع بعقائدها البدع والخرافات عن فكر الإسلام، ساعية إلى إعادة قيادة الإسلام إلى العرب، بعد أن تأكد عجز الأتراك العثمانيين عن القيادة أمام الخطر الاستعمارى الزاحف على بلاد الإسلام . . . وهكذا عرفت الأمة أعلام الحركة السلفية الحديثة :

٣٣ ـ محمد بن عبد الوهاب [١١١٥ ـ ١٢٠٦هـ ١٧٠٣ ـ ١٧٩٢م] .

٣٤ ـ ومحمد بن على السنوسى [١٢٠٢ ـ ١٢٧٦ هـ ١٧٨٧ـ ١٨٥٩م] .

٣٥ ـ ومحمد أحمد المهدى [١٢٦٠ ـ ١٣٠٢هـ ١٨٤٤ـ ١٨٨٥م] .

٣٦ ـ وجمال الدين الأفغانى [١٢٥٤ ـ ١٣١٤هـ ١٨٣٨ـ ١٨٩٧م] .

٣٧ ـ والإمام محمد عبده [١٢٦٦ ـ ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ـ ١٩٠٥م] .

٣٨ ـ وعبد الرحمن الكواكبى [١٢٧٠ ـ ١٣٢٠هـ ١٨٥٤ ـ ١٩٠٢م] .

٣٩ ـ والشيخ محمد رشيد رضا [١٢٨٢ ـ ١٣٥٤هـ ١٨٦٥ـ ١٩٣٥م] .

٤٠ ـ وجمال الدين القاسمى [١٢٨٣ ـ ١٣٣٢هـ ١٨٦٦ـ ١٩١٤م] .

٤١ ـ وعبد الحميد بن باديس [١٣٠٧ ـ ١٣٥٩هـ ١٨٨٩ـ ١٩٤٠م] . . إلخ . . إلخ . . إلخ . .

* * *

وإذا كانت تلك هى مسيرة الحركة السلفية، وهؤلاء هم أبرز أعلامها، منذ أن تبلورت فى العصر العباسى حتى عصرنا الحديث، فالأمر المؤكد أن هذه الحركة قد تميزت باتساق المنهج، ووحدة الأصول الاعتقادية والفكرية فى عصرها الأول، الذى تبلورت فيه، وفى عصرها الوسيط، الذى قادها فيه ابن تيمية وابن القيم، وإن يكن هؤلاء الأعلام قد

اختلفوا فى عدد من «مسائل الفروع»، وبمعنى أدق: فهم قد اتفقوا فى «الإلهيات»، واختلف بعضهم عن بعض فى «الفقهيات». . وهم لم يجدوا فى ذلك بأسا يخرجهم عن إطار الحركة الفكرية الواحدة، وكما يقول ابن القيم: «فإن أهل الإيمان قد يتنازعون فى بعض **الأحكام**، ولا يخرجون بذلك عن الإيمان. . وقد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيمانا، ولكن، بحمد الله، لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل **الأسماء والصفات والأفعال**، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة، كلمة واحدة، من أولهم إلى آخرهم، ولم يسوموها تأويلا. . ولا ضربوا لها أمثالا! . . »[٧].

وهذا الاتفاق فى الأصول الفكرية، وفى «المنهج النصوصى» قد اتسع لإضافات أفاض فيها أعلام سلفية العصر الوسيط، استجابة لمشكلات العصر الذى عاشوا فيه. . . فما طرأ على عقيدة التوحيد من بدع وخرافات وإضافات طمست نقاءها الذى تميز به الإسلام، وشابته بشوائب الشرك، خفيا كان أو جليا، جعل ابن تيمية يولى هذه القضية اهتماما كبيرا، حتى لقد رأى أن جُماع الدين أمران: رفض الشرك، ورفض البدع التى طرأت على الدين. . وبعبارته «فإن جُماع الدين أصلان: أن لا نعبد إلا الله، ولا نعبده إلا بما شرع، لا نعبده بالبدع. . »[٨].

وكذلك صنعت سلفية العصر الوسيط عندما واجهت مقولات متفلسفة الصوفية، من أصحاب وحدة الوجود، وهى قضية لم يكن فكرها قد طرح بالساحة الإسلامية بعد يوم تبلورت الحركة السلفية فى عهد الطلائع والرواد[٩]. .

وإذا كان هذا هو حال سلفية العصر الوسيط مع سلفية العصر الأول: اتفاق فى الأصول - [الإلهيات] - واتحاد فى «المنهج النصوصى» - مع مرونة نسبية فى استخدام القياس - مع اختلافات فى الفروع - [الفقهيات]. . فإن هذا الحال قد اختلف مع سلفية العصر الحديث، التى تميزت فى إطارها مدارس وتيارات، حافظ بعضها على «المنهج النصوصى» لسلفية القدماء[١٠]، على حين رفع بعضها سلطان العقل وبراهينه على سلطان ظواهر النصوص، ولم يعد إسلامها هو إسلام المجتمعات البدوية، بل الإسلام الذى أرادت به بعث خير ما فى الحضارة العربية الإسلامية من قسمات، كما أرادت أن تقاوم به وبحضارته وعقلانيته ذلك الزحف الحضارى الذى أرادت به أوروبا الاستعمارية سحق الشخصية العربية المسلمة قوميا وحضاريا[١١]. .

المنهج النصوصى

يقول ابن القيم، عن الإمام أحمد بن حنبل، إنه «إمام أهل السنة على الإطلاق. . وإن أئمة الحديث والسنة، بعده، هم أتباعه إلى يوم القيامة. . »[١٢].

ولقد صاغ ابن حنبل منهج السلفية النصوصى، الذى يأخذ الإسلام، أصولا وفروعا، من النصوص والمأثورات، وذلك فى مواجهة منهج متكلمى المعتزلة، الذين كان للعقل والتأويل شأن عظيم فى المنهج الذى أخذوا بواسطته الإسلام. . ولقد بلغ من اتباع ابن حنبل للنصوص والمأثورات، ولها وحدها، الحد الذى جعله لا يرجح، بالرأى أو العقل أو القياس، مأثورة على أخرى عندما تتعدد وتتضارب وتتعارض المأثورات فى الأمر الواحد والقضية الواحدة، فكان يفتى بالحكمين المختلفين؛ لأن لديه مأثورتين مختلفتين فى الموضوع!. . وبعبارة ابن القيم: «فإن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عن ابن حنبل فى المسألة روايتان!. . »[١٣].

أما أركان هذا المنهج النصوصى وأصوله، كما صاغها إمام السلفية، فهى خمسة، يذكرها ابن القيم بهذا الترتيب:

«**الأصل الأول: النصوص**: فإذا وجد النص أفتى به، ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه، كائنا من كان. . . ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف. .

الأصل الثانى: ما أفتى به الصحابة: فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى، لا يعرف له مخالف منهم فيها، لم يَعْدُها إلى غيرها. . . ولم يقدم عليها عملا ولا رأيا ولا قياسا. .

الأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم: فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول. .

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن فى الباب شىء يدفعه: وهو الذى رجحه ـ [الحديث الضعيف][١٤] ـ على القياس. .

الأصل الخامس: القياس للضرورة: فإذا لم يكن عنده فى المسألة نص، ولا قول الصحابة، أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف، عدل إلى القياس، فاستعمله للضرورة. . ».

هذه هى الأصول الخمسة لمنهج ابن حنبل، وهى تعتمد وتدور أولا وقبل كل شىء آخر، بل وأخيرا على النصوص والمأثورات، وتقف عند هذه النصوص والمأثورات، وتنكر استخدام الرأى والقياس، فضلا عن العقلانية والتأويل، حتى فى ترجيح نص على آخر من هذه النصوص!.. لقد كان ابن حنبل يسمى «النص»: «الإمام»!.. وكما يقول ابن القيم، معقبا على أصول منهجه: فإنه «كان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف، ولقد قال لأحد أصحابه: إياك أن تتكلم فى مسألة ليس لك فيها إمام!»[١٥].. ويروى عنه ابنه عبد الله فيقول: «سمعت أبى يقول: الحديث الضعيف أحب إلىّ من الرأى»!.. وعندما سأله ابنه عِبد الله «عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا: صاحب حديث، لا يعرف صحيحه من سقيمه، وأصحاب رأى.. فمن يستفتى ويسأل؟ قال: يسأل أصحاب الحديث، ولا يسأل أصحاب الرأى، ضعيف الحديث أقوى من الرأى!»[١٦]..

وانطلاقا من هذا «المنهج النصوصى»، الذى لا يلتفت لغير المأثورات، رأت السلفية أن علماء أمة محمد ﷺ منحصرون فى النصوصيين، فهم قسمان: حفّاظ الحديث، والفقهاء[١٧]... ورأت، كذلك، أن النصوص والمأثورات قد حوت كل شىء من أمور الدين والدنيا، وأن «الرسول قد بيّن كل شىء، وأنه قد توفى وما طائر يقلب جناحيه فى السماء إلا ذكر للأمة منه علما، وعلمهم كل شىء..»[١٨].

والنصوص، التى جعلها المنهج السلفى مصدراً وحيدا، قد شملت إلى جانب الكتاب والسنة أقوال صحابة رسول الله ﷺ فهم «الذين حازوا قصبات السباق، واستولوا على الأمد، فلا طمع لأحد من الأمة بعدهم فى اللحاق.. فأى خصلة خير لم يسبقوا إليها؟! وأى خطة رشد لم يستولوا عليها؟!... لقد أيدوا قواعد الإسلام فلم يدعوا لأحد بعدهم مقالا!»[١٩].... وكانت أفهامهم فوق أفهام جميع الأمة، وعلمهم بمقاصد نبيهم ﷺ وقواعد دينه وشرعه أتم من علم كل من جاء بعدهم!..»[٢٠].

وبسبب القداسة التى أضفاها المنهج السلفى على النصوص، امتدت هذه القداسة إلى العصر الذى قيلت فيه تلك النصوص، وشاع فى الحركة السلفية تعظيم الماضى، وزاد ذلك التعظيم كلما ازداد هذا الماضى إيغالا فى القدم واقترابا من عصر صحابة الرسول ﷺ فكان أن قرروا «أن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى

التابعين أولى من فتاوى تابعى التابعين، وهلم جرا. وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب.. فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذى بينهم فى الفضل والدين..»[٢١].

هكذا.. وعلى هذا النحو أضفت الحركة السلفية القداسة على النصوص والمأثورات، ووقف منهجها النصوصى عند هذه النصوص والمأثورات... بل لقد وقف عند ظواهرها، عندما رفض أن يعمل فيها الرأى أو الاجتهاد أو التأويل أو القياس، حتى عندما كانت تتعارض وتتناقض نصوص هذه المأثورات ومضامينها!..

ولقد روى أعلام الحركة السلفية عن إمامهم أحمد بن حنبل الكثير الذى يدعم «المنهج النصوصى» ويزكيه ورووا عنه، كذلك، شعرا يقول فيه:

دين النبى محمد آثار — نعم المطية للفتى الأخبار
لا تخدعن عن الحديث وأهله — فالرأى ليل والحديث نهار
ولربما جهل الفتى طرق الهدى — والشمس طالعة لها أنوار

ورووا عن بعض أعلامهم أيضا:

العلم: قال الله قال رسوله — قال الصحابة ليس خُلْف فيه
ما العلم نصبك للخلاف سفاهة — بين النصوص وبين رأى سفيه
كلا ولا نصب الخلاف جهالة — بين الرسول وبين رأى فقيه
كلا ولا رد النصوص تعمدا — حذرا من التجسيم والتشبيه
حاشا النصوص من الذى رميت به — من فرقة التعطيل والتمويه

النص.. لا الرأى

فى أمور الدين ـ لا الدنيا ـ يكاد يتفق علماء الإسلام على أنه لا مجال «للرأى» أو الاجتهاد إذا ما وجدت النصوص، لكن من عدا السلفية يشترطون فى هذه النصوص، وحتى يمتنع بوجودها الرأى والاجتهاد، يشترطون فيها أن تكون «قطعية الدلالة وقطعية الثبوت»، بمعنى أن تكون دلالتها واضحة وقاطعة، لا تقبل الاحتمالات، وأن يكون

ثبوتها قطعيا، من حيث الرواية، والأكثرون يشترطون فى النصوص الدالة على أمور اعتقادية أن تكون «متواترة»، ولا يقبلون الإلزام فى هذا الباب بأحاديث الآحاد.. أما إذا لم تكن النصوص «قطعية الدلالة، قطعية الثبوت» فإنهم - غير السلفية - لا يرون وجودها مانعا من إعمال الرأى فيها أو الاجتهاد معها.. فالاجتهاد مع النصوص، فى هذه الحالات، أمر وارد، بل ومقرر عند غير السلفيين من العلماء.

أما علماء السلفية فإنهم يرون فى وجود النصوص والمأثورات مانعا من إعمال الرأى فيها، وذلك بصرف النظر عن قطعية دلالتها وقطعية ثوبتها.. ولقد سبق ورأينا إفتاء أحمد ابن حنبل بوجوب التزام الحديث الضعيف، والامتناع عن «الرأى» عند وجوده، وإفتاءه بالحكمين المختلفين فى الأمر الواحد عند وجود نصين متعارضين فيه، وذلك دون إعمال «الرأى» فى الموازنة بينهما، والترجيح لأحدهما على الآخر!.. والروايات فى هذا الباب عن إمام السلفية كثيرة، فمحمد بن أحمد بن واصل المقرئ يقول: «سمعت أحمد بن حنبل - وقد سئل عن الرأى - فرفع صوته وقال: لا يثبت شىء من الرأى، عليكم بالقرآن والحديث والآثار..»(٢٣).

أما عندما لا يوجد نص أصلا فى الأمر يعرض للإنسان، وبعد أن يعرض الأمر على الكتاب، ثم السنة، ثم مأثورات الصحابة وأقضيتهم فلا يجد فيها نصا، فإن الأخذ «بالرأى» هنا يجوز، يتفق فى ذلك السلفيون مع غيرهم من العلماء.. لكن علماء السلفية يعودون فيقتربون بهذا «الرأى» من «النصوص والمأثورات»، وذلك عندما يقدمون مرتبة «الرأى» «المروى» عن الذين شاهدوا التنزيل، أى «رأى الصحابة»، ثم «الرأى المفسر للنصوص»، ثم «الرأى الذى تواطأت عليه الأمة، وتلقاه خلفهم عن سلفهم» على غيره.. ثم يعودون أيضا فيقررون أن هذا «الرأى»، فى هذه الحالات، وبهذه الشروط، لا يفيد أكثر من «الظن» وأنه غير ملزم للآخرين، بل ومذموم!.. وبعبارة ابن القيم: فإن «الصحابة يخرجون الرأى عن العلم، ويذمونه، ويحذرون منه، وينهون عن الفُتيا به. ومن اضطر منهم إليه أخبر أنه ظن، وأنه ليس على ثقة منه، وأنه يجوز أن يكون منه ومن الشيطان، وأن الله ورسوله برىء منه، وأن غايته أن يسوغ الأخذ به عند الضرورة، من غير لزوم لاتباعه والعمل به..»(٢٤).

ذلك موقفهم من «الرأى».. جاء متسقا مع منهجهم النصوصى، الذى ينحى العقل جانبا طالما وجدت النصوص والمأثورات.

النص.. لا القياس

وفى الموقف من «القياس» نجد السلفية يقبلون جوانب يعدها غيرهم من القياس، لكنهم هم يخرجونها من إطاره.. كما نجدهم يحددون للمقبول منه شروطا تضيق من نطاقه إلى حد كبير.. ثم هم ينظرون إليه نظرتهم إلى «الرأى» فى حضرة النصوص!..

فإذا كان المراد بالقياس: «رد الشيء إلى نظيره» قبلوه، شريطة أن يكون التماثل بينهما تاما، ومن كل الوجوه.. وبعبارة الإمام أحمد: فإن «القياس: أن يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله فى كل أحواله، فأما إذا أشبه فى حال وخالفه فى حال فأردت أن تقيس عليه فهو خطأ..».. كما يقبلون رد الفروع إلى أصولها، وإن لم يعدوها ـ على خلاف الآخرين ـ قولا بالرأى (٢٥)..

أما إذا أريد بالقياس «المعنى المستنبط من النص لتعدية الحكم من المنصوص عليه إلى غيره» فإنه عندهم غير مقبول.. وهذا الذى لم يقبلوه من أنواع القياس هو الميدان الأوسع والأساسى للقياس عند غير السلفيين من العلماء!..

وهذا الموقف الذى وقفه السلفيون من القياس هو الآخر أثر من آثار منهجهم النصوصى.. فهم، تبعا لهذا المنهج، قد رأوا أن النصوص والمأثورات قد أحاطت بحكم جميع الحوادث، الماضى منها والحاضر والمستقبل، ومن ثم فلا حاجة للقياس، كما أنه لا حاجة للرأى؛ لأن النص إذا وجد ـ وهو فى رأيهم موجود ـ فلا مكان للقياس..

ولقد عرض ابن القيم لموقف الفرق الإسلامية من إحاطة النصوص بحكم جميع الحوادث، وتحدث عن انقسام هذه الفرق، فى هذه القضية، إلى معسكرات ثلاثة، أنكر أولها إحاطة النصوص بأحكام الحوادث، بل ولا بعشر معشارها.. ومن ثم قرر أن الحاجة إلى القياس تفوق الحاجة إلى النصوص.. وقابل هذا المعسكر معسكر القائلين ببطلان كل قياس، وتحريمه، جليا كان هذا القياس أو خفيا.. وهم لذلك أنكروا وجود الحكمة أو العلة فى التشريع.. أما المعسكر الثالث ـ وهم الأشعرية ـ فقد نفوا الحكمة والعلة والسببية، ومع ذلك أقروا بالقياس..

وبعد أن عرض ابن القيم لآراء هذه الفرق الثلاث فى القياس، قرر أن للسلفية موقفا متميزا.. فهم يؤمنون بإحاطة النصوص بأحكام جميع الحوادث، ومع ذلك يقولون بالقياس «الصحيح»!.. وحتى يفهم جمعه بين هذين الأمرين، نقول: إنه يجيز استعمال القياس «الصحيح»!.. أى الذى يكون الشبه فيه تاما بين المقيس والمقيس عليه، عندما

تخفى دلالة النص على العالم. . فالنص موجود، لكن خفاء دلالته يبيح للعالم القياس، فإذا فهم النص، واتضحت موافقة القياس له كان صحيحا؛ لأن العمدة هنا هو النص، وإن ظهر خلاف القياس مع النص كان فاسدًا؛ لأن العمدة هو النص باستمرار. . وعبارته التى صاغ فيها مذهب السلفية هذا تقول: «. . . والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث، وهو: **أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يُحلنا الله ولا رسوله على رأى ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية بها**، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص، فهما دليلان للكتاب والميزان، وقد تخفى دلالة النص، أو لا تبلغ العالم فيعدل إلى القياس، ثم قد يظهر مخالفا له فيكون فاسدا، وفى نفس الأمر لا بد من موافقته أو مخالفته، ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته. . . إننا نقول قولا ندين لله به، ونحمد الله على توفيقنا له، ونسأله الثبات عليه: **إن الشريعة لم تحوجنا إلى قياس قط، وإن فيها غنية عن كل رأى وقياس وسياسة واستحسان، ولكن ذلك مشروط بفهم يؤتيه الله عبده فيها..**».

بل لقد عقد فى كتابه [أعلام الموقعين] فصولا ثلاثة، اعتبرها «من أهم فصول الكتاب»، وجعل عناوينها:

* [الفصل الأول: فى بيان شمول النصوص للأحكام، والاكتفاء بها عن الرأى والقياس].
* [الفصل الثانى: فى سقوط الرأى والاجتهاد والقياس، وبطلانها مع وجود النص].
* [الفصل الثالث: فى بيان أن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح، وليس فيما جاء به الرسول حكم يخالف الميزان والقياس الصحيح][٣٣].

هذا هو موقف المنهج النصوصى، للسلفية، من القياس. .

النص.. لا التأويل.. ولا الذوق.. ولا العقل.. ولا السببية

واتساقا مع منهج السلفية النصوصى رفضوا «التأويل» ـ الذى هو: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله [٢٧] ـ بل ذهبوا إلى أن التأويل هو الذى أفسد سائر الأديان، وحولها عن الاستقامة والسداد[٢٨]. .

وكذلك رفضوا «ذوق» الصوفية و«وجدهم»؛ لأنها أمور ذاتية تختلف باختلاف أهواء

صاحبها وما يحبه ويهواه، واستنكروا تقسيم الصوفية الأمور إلى «شريعة»، لغيرهم، و«حقيقة» لهم، جعلوا سبيلها الرياضة والسلوك، غير المقيد بأمر الشارع ونهيه اكتفاء «بالذوق والوجد». . لأن النصوص هى مصدر الأمر والنهى الإلهيين (٢٩). .

كما رفضوا ما يسميه المتكلمون «حقائق عقلية» لم تشهد عليها السمعيات. . وعرضوا، وهم يناقشون هذه القضية، للموقف من العقل، فلم ينكروه؛ لأن السمعيات قد تحدثت عنه ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [تبارك: ١٠] ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤]، ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦]. . ولكنهم أنكروا «العقل» كما تصوره الفلاسفة اليونان، ومن نحا نحوهم من علماء الإسلام وفلاسفته، وهو التصور الذى يجعل «العقل عندهم جوهرا قائما بنفسه»، وقالوا: إن «العقل» لا يعدو: «الغريزة التى جعلها الله فى الإنسان يعقل بها». .

وهذا الخلاف حول «العقل». . هل هو جوهر قائم بنفسه؟ أم مجرد «غريزة جعلها الله فى الإنسان»؟ ليس خلافا شكليا ولا هينا، ذلك أن القول بأنه جوهر قائم بنفسه، يجعله أداة تدرك كنه الأشياء، وإن لم ترد فيها نصوص ولا مأثورات، أما إذا كان مجرد غريزة جعلها الله فى الإنسان يعقل بها، فإن هذا التصور له يوحى بعدم استقلاله بالإدراك، كسبب أول لهذا الإدراك. . ويزكى هذا التفسير أن السلفية يحكمون بالضعف أو الوضع على «كل ما ورد فى فضل العقل من الأحاديث» (٣٠). . فنحن هنا بإزاء موقف يغض من شأن العقل لحساب النصوص والسمعيات. . وهذا الموقف الذى تتخذه السلفية من العقل لا يوافقهم عليه الكثيرون من فرق الإسلام وعلمائه، هؤلاء العلماء الذين لم يمنعهم الخلاف حول تقديرهم لسلطان «العقل» بإزاء السمعيات، ولا اختلافهم فى تعريف «العقل» من ترجيح تعريفه القائل: «إنه جوهر مجرد، يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة» (٣١). .

أما السببية. . فإن السلفية تتخذ منها موقفا وسطا ـ أو يبدو كذلك. . ففى رأى ابن القيم أن الناس قد افترقوا بإزاء الأسباب والسببية إلى طرق ثلاث. . فقوم أنكروا السببية على الإطلاق، وقالوا إن الله ـ سبحانه ـ هو السبب الأوحد لوجود المسببات. . وقوم أثبتوا السببية، وقالوا بلزوم المسببات عن أسبابها لزوم المعلول عن العلة، دائما وأبدا، دون تخلف، وهؤلاء «الطبائعية والمنجمون والدهرية». . والفريق الثالث، وهم السلفية، اعترفوا، بالأسباب، وبفعلها فى المسببات، **لكن ليس على وجه الاستقلال بالفعل؛**

لأن السبب، عندهم، يظل دائما وأبدا محتاجا، كى يفعل المسبَّب، إلى سبب آخر، والسبب الذى يفعل دون حاجة إلى سبب غيره هو الله - سبحانه [٣٢] . . «فما شاء كان، وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لا يكون إلا أن يشاء الله . . . والله وإن كان قد خلق ما خلقه لأسباب، فهو خالق السبب والمقدر له، والسبب مفتقر إليه كافتقار المسبَّب، وليس فى المخلوقات سبب مستقل بفعل خير ولا دفع ضر، بل كل ما هو سبب فهو محتاج إلى سبب آخر يعاونه وإلى ما يدفع عنه الضرر الذى يعارضه ويمانعه، وهو - سبحانه - وحده الغنى عن كل ما سواه . . »[٣٣] .

ومن يمعن النظر فى هذا الموقف، الذى حسبه **السلفية** طريقا ثالثا، بين منكرى السببية بإطلاق ومثبتيها بإطلاق، يجده شديد الشبه بموقف الذين ينكرونها؛ لأن الأسباب إذا لم تستقل بالفعل لم تكن فاعلة على التحقيق، ومن ثم لم تكن أسبابا للمسبَّبات، والقول بأنها مستقلة بالفعل لا يتعارض مع أنها، كغيرها، مخلوقة لله، فمثلها كمثل القوانين والسنن فى الكون، برأها الله لتفعل هى أفعالها دون تبديل . .

لكنه المنهج النصوصى الذى اختارته السلفية، واتسقت مع معطياته وهى تنظر فى مختلف المجالات . .

النصوص - وحدها - مصدر الحلال والحرام

ومن إيجابيات المنهج النصوصى للحركة السلفية تضييق دائرة «الحلال والحرام»، بقصرها على الأمور الدينية التى وردت فيها النصوص والمأثورات، وذلك على عكس الذين توسعوا فى هذا الباب، متخذين من «الرأى» و«القياس» بل والشهوات وسيلة لإحراج الناس والتضييق عليهم، عندما مدوا نطاق «الحل والحرمة» إلى ما وراء أمور الدين التى نص الشارع على حلها أو حرمتها . . والسلفيون يميزون هنا بين حكم البشر وبين حكم الله ورسوله . . فحكم الله ورسوله القائم فى النصوص، هو الذى يندرج تحت «الحل والحرمة والوجوب والكراهة الدينية»، أما ما عدا ذلك من أحكام البشر، فى الأمور التى لم يرد فيها نص فإنها تدخل فى باب «النافع والضار»، و«ما ينبغى وما لا ينبغى»، و«ما يحسن وما لا يحسن» . . . ومن أدخلها فى نطاق «الحلال والحرام» فقد ادعى لنفسه سلطان الله ! . .

وفى نص واضح وحاسم وشامل يقول ابن القيم : إنه «لا يجوز للمفتى أن يشهد على الله ورسوله بأنه أحل كذا أو حرمه أو أوجبه أو كرهه إلا لما يعلم أن الأمر فيه كذلك مما

نص الله ورسولـه على إباحته أو تحريمه أو إيجابه أو كـراهته، أما ما وجده فى كتابه الذى تلقاه عمن قلده دينه فليس له أن يشهد على الله ورسوله به، ويغر الناس بذلك، ولا علم له بحكم الله ورسوله. وقال غير واحد من السلف: ليحذر أحدكم أن يقول: أحل الله كذا، أو حرم الله كذا، فيقول الله: كذبت، لم أحل كذا، ولم أحرمه. وثبت فى صحيح مسلم، من حديث بريدة بن الحصيب، أن رسول الله قال: «وإذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدرى أتصيب حكم الله فيهم أم لا»، فتأمل كيف فرق بين حكم الله وحكم الأمير المجتهد، ونهى أن يسمى حكم المجتهدين حكم الله.. ومن هذا لما كتب الكاتب بين يدى عمر بن الخطاب حكما حكم به، فقال: هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر، فقال: لا تقل هكذا، ولكن قل: هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. وقال ابن وهب: سمعت مالكا يقول: لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركت أحدا أقتدى به يقول فى شىء: هذا حلال، وهذا حرام، وما كانوا يجترئون على ذلك، وإنما كانوا يقولون: نكره كذا، ونرى هذا حسنا، فينبغى هذا، ولا نرى هذا.. ولا يقولون حلال ولا حرام، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلالاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩].. الحلال: ما أحله الله ورسوله، والحرام: ما حرمه الله ورسوله.. وسمعت شيخ الإسلام [٣٤] يقول: حضرت مجلسا فيه القضاة وغيرهم، فجرت حكومة حكم فيها أحدهم بقول زفر [٣٥]، فقلت له: ما هذه الحكومة؟ فقال: هذا حكم الله، فقلت له: صار قول زفر هو حكم الله، الذى حكم به وألزم به الأمة؟!.. قل: هذا حكم زفر، ولا تقل: هذا حكم الله!..» [٣٦].

ولابن تيمية نص آخر يعلل فيه هذا الموقف السلفى، النابع من منهجهم النصوصى، يقول فيه: «.. والأصل فى هذا أنه لا يحرم على الناس من المعاملات التى يحتاجون إليها إلا ما دل الكتاب والسنة على تحريمه، كما لا يشرع لهم من العبادات التى يتقربون بها إلى الله إلا ما دل الكتاب والسنة على شرعه، إذ الدين ما شرعه الله، والحرام ما حرمه الله، بخلاف الذين ذمهم الله حيث حرموا من دون الله ما لم يحرمه الله، وأشركوا به ما لم ينزل به سلطانا، وشرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله.. » [٣٧].

ونحن إذا قارنا هذا الموقف السلفى، الذى يميز بين حكم الله وحكم المجتهدين من الناس، بموقف أولئك الذين يجعلون فتاواهم، فيما لا نص فيه، قسما من أقسام الحلال والحرام، أى دينا وشرعا، وجدنا الموقف السلفى يرفع الكثير من الحرج عن الناس عندما يترك ما لم يرد فيه نص بعيدا عن ميدان الحل والحرمة، على حين يضيق الآخرون على الناس بإدخالهم جميع أنواع المعاملات الإنسانية فى إطار الحلال أو الحرام!..

تنــاقض

لكننا إذا تتبعنا مدى التزام أعلام الحركة السلفية بمنهجهم النصوصى هذا، لم نعدم رؤية شىء من التناقض وقعوا فيه، وابتعدت آراؤهم فى مواضعة عن الاتساق مع منهجهم النصوصى. . ذلك أن من آراء الحركة السلفية الجديدة والمتقدمة رأيها فى «**تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد**»، وهم يصفون هذا المبدأ بأنه «عظيم النفع جدا»، كما أنهم قد أسسوه على أن «الشريعة مبنية على مصالح العباد فى المعاش والمعاد. . فمبناها وأساسها على الحكم، وهى عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. . .» (٣٨).

وهم، كذلك، يؤسسون العلم الضرورى للحاكم - [القاضى] - على نوعين من الفقة: فقه الواقع الذى يعيشه الناس. . وفقه النصوص الواردة فى المشكلات التى يرفعها إليه المتحاكمون. . . ويجعلون القضاء: مطابقة الواجب من النصوص على أحكام العرف والواقع والحوادث. . بل ويرون أن معرفة الواقع والتفقه فيه هى المنطلق إلى معرفة حكم الله ورسوله فى هذا الواقع! «فها هنا نوعان من الفقه، لا بد للحاكم منهما: فقه فى أحكام الحوادث الكلية، وفقه فى نفس الواقع وأحوال الناس. . ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطى الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع (٣٩). . **فالمفتى والحاكم - [القاضى] - والعالم: من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله..**» (٤٠).

ولما كان هذا الواقع متغيرا متطورا، كانت الفتاوى والأحكام متغيرة متطورة هى الأخرى؛ لأن تغير الواقع يستلزم تغير المصالح، وهى التى عليها مبنى الشريعة الإسلامية. . ولقد ضرب أعلام السلفية العديد من الأمثلة على أمور تغيرت فيها الفتاوى والأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة واختلاف المصالح:

* فالقرآن والسنة قررا الحد على السارق . . . لكن عام الرمادة جعل عمر بن الخطاب «يرى» إسقاط القطع عن السارق . .

* والقرآن والسنة النبوية ـ القولية والعملية ـ جعلت الطلاق بلفظ الثلاث طلقة واحدة، وجاء الإجماع فصدق على هذه النصوص زمن أبى بكر وسنتين من خلافة عمر . . ثم «رأى» عمر بن الخطاب أن يغير الفتوى والحكم فجعله ثلاثا . . . أى أننا بإزاء حكم «دل عليه الكتاب والسنة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع يبطله، ولكن «رأى» أمير المؤمنين عمر أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق، وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة، «فرأى» من «**المصلحة**» عقوبتهم بإمضائه عليهم . . »(٤١).

* والإماء، أمهات الأولاد: كن يبعن على عهد النبى ﷺ . . فهذا البيع مقرر كسنة . . فلما كانت خلافة عمر بن الخطاب «منع بيع أمهات الأولاد . . وكان ذلك «رأيا» منه رآه للأمة . . »(٤٢) . . إلخ . . إلخ . . إلخ . . إلخ . .

فنحن إذن، بإزاء أحكام قررتها وأوجبتها نصوص، من القرآن والسنة معا، أو من السنة وحدها، أو من القرآن والسنة والقياس والإجماع، سواء فى العهد النبوى أو عهد الخلفاء . . ثم تغير الواقع، فتغيرت المصالح، فجاء «الرأى» فغير الأحكام . . هكذا حكى أعلام السلفية، من أحمد بن حنبل إلى ابن القيم . . وعلى أساس هذه الوقائع قرروا أن «**الفتاوى والأحكام تتغير وتختلف بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد** » . . بل لقد جعل ابن القيم من هذه العبارة عنوان فصل عقده لهذا الموضوع، ووصفه بأنه «فصل عظيم النفع جدا . . »(٤٣).

وهنا . . وعند هذا الموقع من التأمل والنظر، نسأل: **ألا يتناقض هذا الذى سلم به السلفيون، بل قرروه، وعقدوا له الفصول فى آثارهم الفكرية، ألا يتناقض مع منهجهم النصوصى، الذى يحرم «الرأى» عندما يوجد النص ؟ حتى ولو كان ذلك النص حديثا ضعيفا ؟!..**

إننا نرى التناقض واضحا وجليا . . ذلك أن القول بتطور الواقع وتغيره ـ وهو حقيقة ـ وبتغير المصالح تبعا لتغير الواقع وتطوره ـ وهو حقيقة ثانية ـ ثم القبول بتغير الأحكام والفتاوى «بالرأى» بسبب هذه المتغيرات، رغم وجود النصوص والمأثورات . . إن القول بذلك إنما يهز ثبات العموم والإطلاق اللذين قررهما المنهج السلفى لسلطان النصوص والمأثورات! . .

وحتى إذا سلمنا بأن هذه الأمثلة، التى غير فيها «الرأى» أحكاما تقررت من قبل بالنصوص، هى من «السياسات الجزئية» وليست من «الشرائع الكلية التى لا تتغير بتغير الأزمنة، «فإن العموم والإطلاق اللذين يضيفهما المنهج السلفى على النصوص سيهتز ثباتهما بالتأكيد.. ولعل ابن القيم قد شعر بهذا التناقض فقال: «والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة. وهذه السياسة التى ساسوا بها الأمة، وأضعافها، هى تأويل القرآن والسنة. ولكن: هل هى من الشرائع الكلية، التى لا تتغير بتغير الأزمنة ؟ أو من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زمانا ومكانا ؟.. إن أضعاف أضعاف هذه المسائل مما جرى العمل فيه على العرف والعادة..»(٤٤).

ونحن نتفق مع ابن القيم فى أن: كل ما ارتبط بالمصالح فالتغير فيه، بواسطة «الرأى»، بل وبواسطة «التأويل» ـ كما قال هو ـ أمر وارد ومقرر، رغم وجود النصوص والمأثورات.. وبعد ذلك لنا أن نسأل: إذا كان هذا التغيير فى الأحكام قد امتد إلى الحدود ـ حد السرقة، وحد الخمر ـ فهل هما من السياسات الجزئية؟.. وما هى، إذن، الشرائع الكلية؟... وفى رأينا أن الأوفق هو النأى «بالعقائد والثوابت» عن التغير تبعا للزمان والمكان، وما عداها، مما يرتبط بالمصالح من الشرائع والسياسات، فإن «للرأى» فيه مجالا، تبعا للواقع والمصلحة، حتى مع وجود النصوص والمأثورات.. فكما يجب التمييز بين شرائع وسياسات ترتبط بالمصالح، وتتغير بتغيرها، وأخرى ثابتة لا تتغير، كذلك يجب التمييز بين نصوص «العقائد والثوابت» ونصوص «المتغيرات»!..

فى الفكر السياسى

فى التراث السياسى القديم للحركة السلفية تبرز صفحات الفكر السياسى التى بقيت لنا من آثار ابن تيمية وابن القيم.. وفى هذه الصفحات تنعكس التطورات والتغيرات التى طرأت على واقع المجتمع، تنعكس فى اتساع مضمون مصطلح «الشرع والشريعة» عند أعلام سلفية العصر الوسيط.

فى عصر الوحى والبعثة كان مصطلح «الشرع» يعنى الكتاب والسنة التشريعية، أى الشرع المنزل، وكانت أحكام هذا الشرع قد تمت وتكاملت كاستجابة لما طرحته حياة ذلك

العصر من حوادث ومشكلات. . لكن الحوادث لا تتناهى، وتطور الحياة واختلاف الأماكن يطرح منها الجديد والمزيد، الأمر الذى جعل الفقهاء والعلماء والمجتهدين، ومنهم الولاة والحكام «يشرعون» أحكاما لما استجد ويستجد من الأحداث، فنشأ إلى جوار «الشرع المنزل»: «الشرع المتأول». . وهذا «الشرع المتأول»، الشامل لاجتهادات المجتهدين وفقه الفقهاء وتشريعات الحكام والولاة، والذى يمكن أن نسميه «تراث الأمة القانونى والسياسى»، قد أصبح مما يندرج تحت مصطلح «الشرع والشريعة»، وإن لم تكن له قدسية الدين وإلزام «الشرع المنزل» لجميع المؤمنين. . فهنا نمو فى «الشريعة والشرع»، ولكنه نمو يتكون منه «بناء قانونى» ذو «طبيعة مدنية»، وليس دينية، إذا استخدمنا هذا المصطلح الحديث. . وابن تيمية وابن القيم يدافعان عن اندراج هذا «البناء القانونى ـ السياسى» تحت مصطلح «الشرع والشريعة»، ويقرران تجاوز مضمون هذا المصطلح لما نص عليه القرآن والحديث. . فلقد صار لفظ «الشرع» غير مطابق لمعناه الأصلى، بل لفظ «الشرع» فى هذه الأزمنة ثلاثة أقسام:

الشرع المنزَّل: وهو الكتاب والسنة، واتباعه واجب.

والشرع المتأول: الذى هو حكم الحاكم. . أو قول أئمة الفقه. . واتباع أحدهم ليس واجبا على جميع الأمة، كما هو حال الشرع المنزَّل.

والشرع المبدَّل: الذى هو افتراء على الشريعة وإضافة إليها ما ليس منها. . »(٤٥).

ولقد كان بعض المعاصرين لأعلام السلفية هؤلاء يقف بهم جمودهم عند حدود المضامين التى كانت لمصطلح «الشريعة» فى عصر الوحى والبعثة، فسموا «تراث الأمة القانونى» الذى نما استجابة لمحدثات الأمور وتطورات الحياة: «سياسة»، ورفضوا إدراجها تحت مصطلح «الشريعة». ولقد أدى تضييقهم هذا لنطاق مضمون «الشريعة» إلى جعل الولاة والحكام يقننون لأحداث الحياة ومشكلاتها وفق أهوائهم، الأمر الذى قطع الصلات بين «السياسة» و«الشريعة»!. .

لكن أعلام السلفية اتخذوا لأنفسهم موقفا عبقريا بالغ العمق فى هذا الموضوع، فقرروا أن مقاصد الشريعة هى: إقامة العدل، وتحقيق المصالح، ودفع المضار فى المجتمع، ومن ثم فإن كل ما يحقق هذه المقاصد فهو «شرع وشريعة»، أو جزء من «الشرع والشريعة»، حتى ولو لم ينزل به الوحى ولم ينطق به الرسول.. وهكذا

جعلوا المعيار فى «الشريعة» هو «المصلحة وتحقيق العدل»، وليس ما كان «شرعا وشريعة» فى عصر النبوة والتنزيل.. ويزيد من روعة هذا الموقف المتقدم أن أصحابه هم السلفيون، أصحاب المنهج النصوصى، الذى يميل بأصحابه ـ بداهة ـ إلى المحافظة والجمود؟!..

ونحن لا نستطيع أن ندع الحديث عن هذه الصفحة من صفحات الفكر السياسى للحركة السلفية دون أن نورد واحدا من نصوص ابن القيم فى هذا الموضع، **فهو يقول** تحت عنوان: [اختلاف العلماء فى العمل بالسياسة]:

«... وجرت فى ذلك مناظرة بين أبى الوفاء بن عقيل (٤٦)، وبين بعض الفقهاء ـ [الشافعية] ـ:

فقال ابن عقيل: العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلو منه إمام..

فقال الآخر: لا سياسة إلا ما وافق الشرع..

فقال ابن عقيل: السياسة: ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحى. فإن أردت بقولك: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»، أى لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت: ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل (٤٧) ما لا يجحده عالم بالسير، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف، كان رأيا اعتمدوا فيه على مصلحة، وكذلك تحريق على ـ كرم الله وجهه ـ الزنادقة فى الأخاديد، عندما قال:

لما رأيت الأمر أمراً منكرا أججت نارى ودعوت قنبرا (٤٨)

ونفى عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج من المدينة عندما خشى منه فتنة نساء المجاهدين المقاتلين»!..

وبعد أن يورد ابن القيم نص حوار ابن عقيل مع الفقيه الشافعى، وهو الحوار الذى يقرر فيه ابن عقيل أن «السياسة» التى لا تخالف ما نطق به الشرع، والتى تستجيب «للمصلحة» هى شرع، اتسع لها وبها مضمون مصطلح «الشريعة».. بعد أن يورد ذلك يعقب فيقول:

«.. وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك فى معترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرءوا أهل الفجور على الفساد،

وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التى يعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها، مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذى أوجب لهم ذلك نوع تقصير فى معرفة حقيقة الشريعة، والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاة الأمر ذلك، وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشىء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة، فأحدثوا لهم قوانين سياسية تنتظم بها مصالح العالم، فتولد من تقصير أولئك فى الشريعة، وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل، وفساد عريض، وتفاقم الأمر وتعذر استدراكه. وأفرط فيه طائفة أخرى، فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله. وكلتا الطائفتين أتيَت من قبل تقصيرها فى معرفة ما بعث الله به رسوله، **فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبهَ ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذى قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل، وأسفر صبحه بأى طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله ـ تعالى ـ لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل وأظهر، بل بيّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده: إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها، التى هى المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقا من الطرق المثبتة للحق إلا وهى شرعة وسبيل للدلالة عليها. وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟!.. إننا لا نقول: إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هى جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحى، وإلا فإذا كانت عدلا فهى من الشرع.. وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى: شريعة، وسياسة، كتقسيم غيرهم الدين إلى: شريعة، وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى: عقل، ونقل، وكل ذلك تقسيم باطل، بل السياسة، والحقيقة، والطريقة، والعقل، كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح، وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة، لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافيها... ومن له ذوق فى الشريعة، واطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد فى المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذى يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من أحاط علما بمقاصدها، ووضعها موضعها،**

وحسن فهمه فيها، لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة، تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهى من الشريعة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها.. وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها..» (٤٩).

هكذا «قنن» أعلام السلفية تطور الفكر السياسى والقانونى، فربطوا بين العادل منه وبين الشريعة، واضعين أنظارهم على مقاصد الشريعة، جاعلين هذه المقاصد هى المعيار لما يقبل وما يرفض من القوانين والأحكام التى توضع والتى وضعت لما استجد بعد عصر التنزيل والبعثة من محدثات الأمور والمشكلات . .

* * *

وإذا كانت هذه النظرة الفكرية الثاقبة، التى طورت ونَمّت مضمون «الشرع والشريعة» ليشمل «السياسة» العادلة، هى واحدة من ثمار الموقف المبدئى للسلفية من ضرورة «فقه الواقع» قبل «فقه الشرع»، حتى يمكن للولاة والعلماء والحكام الانطلاق من «الواقع» إلى «الشرع» فى محاولة للتوفيق والمطابقة بينهما، التى هى، فى الحقيقة، لب سياسة أمور الناس . . فإن هذا الاهتمام «بالواقع» قد عكس فى مجالات أخرى مواقف مترددة، انعكس عليها سوء الواقع الظالم الذى عاشه أعلام سلفية العصور الوسطى فى ظل نظام دولة المماليك . .

ففى آثارهم الفكرية نجد تقرير حقيقة هامة تقول: إن الولاة «وكلاء العباد على نفوسهم»، وأنهم «بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر، ففيهم معنى الوكالة». وهذه الكلمات تقرر ما نسميه الآن: «الأمة مصدر السلطات، والحكومة نائبة عن الشعب». . . لكن نفس هذه الآثار الفكرية تتحدث عن أن «الولاة: ولاة الله على عباده»! (٥٠) بل وتردد المأثورة التى تقول: «إن السلطان ظل الله فى الأرض» (٥١) رغم براءة الشريعة من هذه المقولة لفظا ومضمونا.

وعلى حين تقرر هذه الآثار الفكرية أن شكل الدولة وأقسام ولاياتها واختصاص ولاة هذه الولايات، هى أمور «مدنية»، يحكمها تحقيق المصلحة للأمة، ولا دخل للشرع فيها؛ لأن «عموم الولايات وخصوصها، وما يستفيده المتولى بالولاية: يُتَلقّى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد فى الشرع. . ». . تعود ذات الآثار الفكرية، لتتحدث عن أن ولايات الدولة هى «فى الأصل ولايات دينية ومناصب شرعية. . » وحتى

ولو كان المراد من وصفها هذا الحث على العدل فيها طلبا للمثوبة الأخروية «فمن عدل فى ولاية من هذه الولايات وساسها بعلم وعدل، وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار العادلين، ومن حكم فيها بجهل وظلم، فهو من الظالمين المعتدين ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٢ ـ ١٣]. . »(٥٢) حتى لو كان هذا هو القصد، فلقد أسهم ذلك فى إضفاء الطابع الدينى على جهاز للدولة ابتعدت به مظالمه بعدا شديدا عن سلوكيات الدين! . .

والموقف من الدولة، التى بلغت فى الظلم مبلغا عظيما، اتسم هو الآخر بالتردد بين «الواقع الظالم الذى أصبح عادة مألوفة» وبين «مثل الشرع التى بلغت فى تقديس العدل شأوا يأسر العقول والقلوب». . فأقدم أعلام سلفية العصر الوسيط على «نقد الدولة ومعارضتها»، لكنهم أحجموا عن «نزع الشرعية عن جهازها الظالم»، فدعوا لطاعته، ونهوا عن الثورة ضده، وارتكبوا فى سبيل ذلك تخريجات للنصوص الآمرة بالنهى عن المنكر باليد والفعل، بزعم أن تغير الواقع يدعونا أن نقف عند أدنى مراتب هذا النهى وأضعفها! . . **ولم يميزوا بين «الواقع الجديد» المحقق «للمصلحة»، والذى لا بد من تجاوز النص القديم لأجله، وبين «الواقع الجديد» الظالم والمحقق «للمفسدة»، وهو ما لا يجوز أن تطوع النصوص كى نضفى عليه شرعية الدين وقداسته!..**

لقد قرر أعلام سلفية العصر الوسيط أن جُماع السياسة أمران، لا بد للولاة من أدائهما، وهما: «**أداء الأمانات إلى أهلها. والحكم بالعدل**، فهذان جُماع السياسة العادلة والولاية الصالحة». .

وقرروا، كذلك، أن ولاة الأموال ليسوا ملاكا لما فى أيديهم من أموال الأمة، بل هم نواب ووكلاء، ومن ثم فليس لهم أن يتصرفوا فيها تصرف المالكين.

وقرروا، أيضا، أن طاعة ولاة الأمور مشروطة بألا تكون أوامرهم معصية، إذ «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق»(٥٣).

لكن موقف هؤلاء الأعلام، المعادى للثورة، كطريق لإزالة الجور الذى اعترفوا بممارسة الدولة له، والمعاصى التى جأروا هم بالشكوى من شيوعها، ومارسوا النقد لها والمعارضة لأهلها، **إن هذا الموقف المعادى للثورة هو أثر من آثار تحول «الواقع الظالم» إلى «أمر معتاد» أصبح يمارس سلطانا على الفكر، حتى دعا هؤلاء الأعلام إلى تغيير الفتوى ـ من مشروعية الثورة إلى التحذير منها ـ تبعا لتغير هذا الواقع!.. ولربما**

كانت تجارب الأمـة فى الثورات الفاشلة، عبـر تاريخها الطويل، وما جـرته من محن وما أسالت من دماء وما عطلت من مـصالح.. إلخ.. إلخ.. ربما كانت هذه التجارب جزءا من الخلفـية التى أفرزت هذا الموقـف المعادى للثورة عند أعـلام سلفية العـصر الوسيط..

ويلفت النظر أن الحركة السلفـية كلهـا تتفق فى هذا الموقف المعـادى للثورة!. . ففى [مقالات الإسلاميين] يقول الأشعرى: إن أهل الحديث اتفقوا على أن «السيف ـ [أى استخدام القوة فى التغيير] ـ باطل، ولو قُتلَت الرجال وسُبيَت الذرية، وأن الإمام قد يكون عادلا، ويكون غير عادل، وليس لنا إزَالته وإن كان فاسَقا، وأنكروا الخروج على السلطان، ولم يروه!»(٥٤).

والقـاضى **أبو يعلى الفـراء** [٣٨٠ـ٤٥٨هـ ـ ٩٩٠ ـ ١٠٦٦ م] ـ وهو من أعـلام السلفية ـ يذكر كلمات إمام السلفية **أحمد بن حنبل**، التى رواها عنه صاحبه **عبدوس بن مالك القطان**، والتى يدعو فيها إلى الاعتراف بسلطة الحاكم الذى يستبد بالسلطة، ويغلب الناس على حكومتهم، بصرف النظر عن حظه من العدل ونصيبه من شروط الإمام كما حددها الفقهاء!. . يقول ابن حنبل: «. . . ومن غلب بالسيف حتى صار خليفة، وسمى أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه، برا كان أو فاجرا، فهو أمير المؤمنين!»(٥٥). . . فهو، هنا، لا يبيح للناس استخدام السيف لمقاومة الوالى الفاجر الذى استبد بحكومتهم، حتى ولو كان استخدامهم للسيف ردا على استخدامه له فى الاستبداد بما لا يستحق من السلطة والسلطان!. . . ويروى أبو يعلى، كذلك، عن الإمام أحمد أن تنازع عدد من المستبدين على السلطة لا يعفى الناس من ضرورة الاعتراف بأحدهم، إذ الواجب اتباع «من غلب»!(٥٦). .

وابن تيـمية ـ الذى عـاش فى ظل دولة «سلاطين المماليك» ـ رغم شجاعته فى الحق، وجرأته التى أوصلته إلى السجن حتى مات فيه ـ يردد فى آثاره الفكرية تلك المأثورة التى تبرأ منها الشريعة، والتى تقول: «إن السلطان ظل الله فى الأرض» ويحبذ الطاعة للإمام الجائر؛ لأن ضررها أقل بما لا يقارن من أضرار العصيان «فستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان!»(٥٧). . كما يقول: «إن المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج ـ [الثورة] ـ على الأئمة وقتالهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم. . لأن الفساد فى القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع أعظم الفسادين بالتزام الأدنى!»(٥٨).

أما ابن القيم ـ الذى عرفت عنه الشجاعة فى الحق، والذى شارك شيخه ابن تيمية السجن والاضطهاد ـ فإنه يجتهد كى يعلل ويبرر هذا الموقف السلفى المعادى للثورة، والذى لم تجتمع عليه فرقة إسلامية سوى فرقة السلفية، فيتحدث عن السبب فى قول السلفية بعدم استخدام السيف ـ [القوة] ـ فى إنكار المنكر الذى شاع فى المجتمع الإسلامى، رغم وجود النصوص القاطعة بوجوب ذلك، فى القرآن والسنة، ويقول إن هذه القضية مما تغير فيها الواقع بتغير الزمان، ومن ثم فلا بد من تغير الفتوى فيها! . . ثم يجتهد لإيراد نصوص من السنة تؤيد عداء السلفية للثورة، فيذكر حديث الصحابة الذين استأذنوا الرسول فى قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، وكيف رد عليهم الرسول بقوله: «**لا، ما أقاموا الصلاة**» . . ونحن نتساءل: ألا يوحى استئذان الصحابة بقتال من «**يؤخر**» الصلاة من الأمراء، وتعليق الرسول عدم قتالهم على إقامتهم لها، أنهم إذا لم يقيموها يجوز قتالهم؟ . . ومن باب أولى إذا هم أشاعوا فى الأمة الظلم والجور والفساد، وهى ذنوب يتعدى ضررها ليشمل الأمة، وليست، كالصلاة، حقا خاصا من حقوق الله؟! . .

إن ابن القيم يرى «أن الإنكار على الملوك والولاة، بالخروج عليهم، هو أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر . . ومن تأمل ما جرى على الإسلام فى الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل و**عدم الصبر على المنكر**، فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه . . ولهذا لم يأذن الرسول فى الإنكار على الأمراء باليد، لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه! . . ».

ولا يدع ابن القيم مجالا للشك فى أن داعيه إلى هذا الموقف هو «الواقع الظالم» الذى عاش فيه، وشبح الانتكاسات التى مرت بها ثورات المسلمين ضد مظالم حكامهم على امتداد التاريخ، فهو يقول: «**إن الواجب شيء، والواقع شيء، والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقى العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم، وإذا عم الفسوق وغلب على أهل الأرض فلو منعت إمامة الفساق وشهاداتهم وأحكامهم وفتاويهم وولاياتهم لعطلت الأحكام، وفسد نظام الخلق، وبطلت أكثر الحقوق... فأمام الضرورة والغلبة بالباطل ليس إلا الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار!**»(٥٩).

فالدعوة واضحة للصبر على المنكر، والاكتفاء «بأضعف مراتب الإنكار»، وهى الإنكار بالقلب، الذى قال عنه الرسول ﷺ: «**إنه أضعف الإيمان**»! . .

ولنا أن نتساءل: عندما يعم الفسوق، وينتشر الظلم، ويسود الجور، ويصبح الفساق هم الأئمة والحكام والولاة ـ بل والمفتون ـ فى مجتمع الإسلام، فأية حقوق ومصالح ونظم للخلق ندعوهم إلى أن يدفعوا ثمنا للحفاظ عليها، الخضوع لدولة الفساق والصبر على ألوان الفسوق؟!.. وألا يكون الأوفق والأكثر اتساقا مع روح الإسلام أن ندعو إلى رفض الجور والظلم ومقاومة الجائرين، مع اشتراط الإعداد والاستعداد كى تكون مقاومة ولاة الجور مجدية ونجاحها قريب المنال، على نحو ما قرر المعتزلة فى هذا الموضوع؟!..

ولنا، أيضا، أن نتساءل: هل يتسق مع المنهج النصوصى للسلفية الاستناد، فى رفض الثورة، إلى نهى الرسول ﷺ عن قتال الأمراء الذين «يؤخرون» الصلاة ـ مجرد تأخير ـ؟.. فى الوقت الذى نهمل فيه حديثا نبويا واضحا وحاسما يدعو المسلمين إلى اللجوء إلى السيف والاعتصام به إذا ما واجهتهم الشرور فى المجتمع الذى يعيشون فيه؟.. لقد سأل الصحابى حذيفة بن اليمان رسول الله:

«يا رسول الله، أيكون بعد الخير الذى أعطينا شر، كما كان قبله؟!

ـ قال: نعـم!

ـ قلت: فبمن نعتصم؟!..

ـ قال: بالسيف!» (٦٠).

ويزيد من أهمية تساؤلنا عن سر إغفال السلفية ـ أصحاب المنهج النصوصى ـ لهذا النص، أن أئمة السلفية قد رووه فى مسانيدهم.. فلقد رواه أحمد بن حنبل ـ وهو إمام السلفيـة ـ ورواه أبـو داود ـ وهو من أعلام السلفيين! ـ... لكنه «الواقع الظالم» ـ كما قلنا ـ قد ترك بصماته على فكر هؤلاء الأعلام، منذ تبلور حركتهم وحتى صحوتها فى العصر الوسيط..



لقد بدأت الحركة السلفية، فى العصر العباسى، كتيار فكرى محافظ، تحصن أعلامه بظواهر النصوص والمأثورات، عندما علا سلطان العقل، وأصبح فكر المعتزلة العقلانى أهم قسمة تميزت بها الحياة الفكرية يومئذ في الإمبراطورية العربية الإسلامية.. ذلك أن السلفية قد رأت الأخطار محدقة بصورة الإسلام الأولى، التى ناسبت مدارك الإنسان العربى فى عصر البعثة، يوم كانت بساطة البيئة وفقرها يجعلان النصوص والمأثورات

كافية فى الهداية والرشاد واليقين. . بل لقد رأت السلفية أن صورة الإسلام تلك قد أصبحت «غريبة» فى مجتمع أخذ يتفلسف، ويقدم عقائد الإسلام على نحو ما يقدم الفلاسفة النظريات، فنشأت وتبلورت لتعيد الإسلام إلى صورته الأولى وبساطته الأصلية، رغم ما طرأ على المجتمع من تغيرات وتطورات، ورغم ما فعلته المواريث الحضارية لشعوب البلاد المفتوحة، وما بلورته من بناء حضارى جديد ثمرة لامتزاجها بفكر الإسلام.

ولقد استجابت السلفية لبساطة الفكر عند العامة وفقر الفكر الفلسفى والمركب عند الجمهور، وكذلك استجاب لفكرها وأعلامها العامة والجمهور. . فسارت تصارع الفلسفة وتناهض المتكلمين، معتمدة على النصوص والمأثورات. . واستمرت هكذا فى عصر نشأتها الأولى، وكذلك فى عصرها الوسيط. . وأيضا من خلال الحركة الوهابية فى العصر الحديث، تلك الحركة التى نهضت فى شبه الجزيرة العربية بمهمة تجديد الدين وتنقية عقائده من البدع والخرافات التى تراكمت عليه طوال عصر المماليك والعثمانيين. . وكذلك استمرت السلفية حركة تجديد وبعث وإحياء من خلال السنوسية فى شمالى إفريقيا. . ومن خلال الحركة المهدية فى السودان. .

على أن أكثر مدارس الحركة السلفية خطرا وعظمة وأثرا، فى العصر الحديث، كانت تلك التى قادها جمال الدين الأفغانى [١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧م] والإمام محمد عبده [١٢٦٦ - ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م]، والتى كان من أعلامها عبد الرحمن الكواكبى [١٢٧٠ - ١٣٢٠هـ ١٨٥٤ - ١٩٠٢م] وعبد الحميد بن باديس [١٣٠٧ - ١٣٥٩هـ ١٨٨٩ - ١٩٤٠م]. . ذلك أن هذه المدرسة السلفية قد ذهبت فى عقائد الدين وأصوله مذهب السلف القدماء، ونحت فى مشكلات الدنيا وقضايا الحضارة نحو المعتزلة، فرسان العقلانية العربية الإسلامية فكان تجديدها للدين، وتحريرها للعقل، وتبشيرها بحضارة عربية إسلامية متميزة، لتكون أمضى سلاح لمواجهة ما طرحه الزحف الاستعمارى الأوروبى على الشرق من تحديات، كما التأم فى البناء الفكرى الذى صاغه أعلامها ذلك الانقسام الذى حدث بظهور السلفية القديمة، عندما انقسمت الأمة إلى: نصوصيين، وعقلانيين، ففى هذا البناء تجاورت النصوص مع العقلانية، وغدا العقل أداة الإنسان الأولى فى وعى النصوص وفقهها!. .

هوامش السلفية

(١) [والإشارة هنا إلى فرعون وقومه].
(٢) رواه أحمد بن حنبل.
(٣) انظر دراستنا عن أبى ذر الغفارى، بكتابنا [مسلمون ثوار] ص١٨ . طبعة سنة ١٩٧٤م .
(٤) رواه: مسلم، والترمذى، وابن ماجة، والدارمى، وابن حنبل.
(٥) ابن القيم [أعلام الموقعين] جـ١ ، ص١٣٧ . طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.
(٦) [عقائد السلف] ص١١، ١٢ . للأئمة: أحمد بن حنبل، والبخارى، وابن قتيبة، ، وعثمان الدارمى. جمعها ونشرها: د. على سامى النشار، د. عمار الطالبى. طبعة الإسكندرية سنة ١٩٧١م.
(٧) [أعلام الموقعين] جـ١ ، ص٤٩ .
(٨) ابن تيمية [العبودية] رسالة منشورة ضمن [مجموعة التوحيد] ص٦٤٥ . طبعة دار الفكر - بيروت - مصورة عن طبعة المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
(٩) انظر المصدر السابق - [رسالة العبودية] - ص ٥٦٠ ، ٥٦١ . ورسالة [الواسطة بين الحق والخلق] ص١٤٨ .
(١٠) انظر دراستنا عن [الوهابية] فى مكانها من هذا الكتاب.
(١١) المرجع السابق. فصل «الجامعة الإسلامية» - بهذا الكتاب.
(١٢) [أعلام الموقعين] جـ١ ، ص٢٨ .
(١٣) المصدر السابق. جـ١ ، ص٢٩ .
(١٤) الحديث الضعيف - عند ابن حنبل - كما يقول ابن القيم - هو المقابل للصحيح، وقسم من أقسام الحديث الحسن، فهو ليس الضعيف بالمعنى المتعارف عليه عند المتأخرين من علماء الحديث.
(١٥) [أعلام الموقعين] جـ١ ، ص٢٩-٣٣ .
(١٦) المصدر السابق. جـ١ ، ص ٧٦، ٧٧ .
(١٧) المصدر السابق. جـ١ ، ص٨، ٩ .
(١٨) المصدر السابق. جـ٤ ، ص ٣٧٥ .
(١٩) المصدر السابق. جـ١ ، ص٥، ٦ .
(٢٠) ابن القيم [الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية] ص١٧٨ . تحقيق: د. محمد جميل غازى. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.

(٢١) [أعلام الموقعين] جـ ٤، ص١١٨ .
(٢٢) المصدر السابق . جـ ١، ص٧٩ .
(٢٣) [الطرق الحكمية] ص٤٠٠ .
(٢٤) [أعلام الموقعين] جـ ١، ص ٧٩، ٨٢، ٨٣، ٦٠، ٦١ .
(٢٥) المصدر السابق . جـ ١، ص٢٦٩، ٥٣ .
(٢٦) المصدر السابق . جـ ١، ص٣٣٣- ٣٣٧، ٢٦٧، ٢٦٨، ٣٥٠ .
(٢٧) الشريف الجرجانى [التعريفات] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م .
(٢٨) [أعلام الموقعين] جـ ٤، ص٢٥٠ .
(٢٩) ابن تيمية [رسالة العبودية] ص٥٦٧، ٥٦٨ .
(٣٠) ابن تيمية [العبودية] ص٥٦٨ و[الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان] ص٧٣٦، ٧٣٧ـ ضمن «مجموعة التوحيد» .
(٣١) [التعريفات] للجرجانى .
(٣٢) [أعلام الموقعين] جـ ٢، ص ٢٩٨، ٢٩٩ .
(٣٣) ابن تيمية [الواسطة بين الحق والخلق] ص١٤٨، ١٤٩ . و[العبودية] ص٦٠٥، ٦٠٦ ـ ضمن «مجموعة التوحيد» .
(٣٤) أى ابن تيمية . . أستاذ ابن القيم .
(٣٥) زفر بن الهذيل [١١٠ ـ ١٥٨هـ ٧٢٨ ـ ٧٧٥م] فقيه كبير من أصحاب أبى حنيفة، أسهم إسهاما ملحوظا فى تدوين الكتب .
(٣٦) [أعلام الموقعين] جـ ٤، ص ١٧٥، ١٧٦ . وجـ ١، ص٣٩ .
(٣٧) [السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية] ص١٨٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٧١م .
(٣٨) [أعلام الموقعين] جـ ص٣ .
(٣٩) [الطرق الحكمية] ص١٣٠ .
(٤٠) [أعلام الموقعين] جـ ١، ص ٨٧، ٨٨ .
(٤١) المصدر السابق . جـ ٣، ص ١٠ ـ ١٢، ٣٠، ٣٥، ٣٦، ٤١ . و[الطرق الحكمية] ص٢٣ .
(٤٢) [الطرق الحكمية] ص٢٤ .
(٤٣) [أعلام الموقعين] جـ ٣، ص٣ .
(٤٤) [الطرق الحكمية] ص ٢٥، ٢٦، ٣٣ .
(٤٥) ابن القيم [الطرق الحكمية] ص١٤٥، ١٤٦ . وابن تيمية [الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان] ص٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٤، ٧٧٥ .
(٤٦) على بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادى [٤٣١ ـ ٥١٣هـ ١٠٤٠ - ١١١٩م] كان معتزليا فى بدء حياته، ثم صار حنبليا، وأصبح شيخ الحنابلة ببغداد، وعالم أهل العراق . . وكتابه [الفنون] ـ المشار إليه ـ يقول عنه الذهبى : إنه لم يصنف فى الدنيا أكبر منه، إذ بلغ أربعمائة جزء، ولقد ضاع ولم يبق منه إلا القليل .
(٤٧) أى التمثيل ـ [التشويه] ـ بمن توقع عليهم العقوبات .
(٤٨) قنبر : غلام على بن أبى طالب .

(٤٩) [أعلام الموقعين] جـ ٤، ص٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٥. و[الطرق الحكمية] ص ١٧ـ١٩، ٥.

(٥٠) [السياسة الشرعية] ص٢٤.

(٥١) المصدر السابق. ص١٧٥.

(٥٢) [الطرق الحكمية] ص٣٤٨.

(٥٣) [السياسة الشرعية] ص ١٥، ١٦، ٤٣.

(٥٤) [مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين] جـ ٢، ص٤٥١، ٤٥٢. طبعة إستانبول سنة ١٩٢٩م.

(٥٥) [الأحكام السلطانية] لأبى يعلى. ص ٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

(٥٦) المصدر السابق. ص٦.

(٥٧) [السياسة الشرعية] ص ١٨٥.

(٥٨) [منهاج السنة] جـ٢، ص٨٧. طبعة القاهرة الأولى.

(٥٩) [أعلام الموقعين] جـ ٣، ص ٤، جـ ٤ ص ٢٢٠.

(٦٠) رواه أبو داود وابن حنبل.

الأشعَريَّة

تنسب «الأشعرية» إلى إمامها، ورأس تيارها الفكرى: الأشعرى أبو الحسن على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى [٢٦٠ ـ ٣٢٤هـ ٨٧٤- ٩٣٦م]. .

ولقد ولد الأشعرى ونشأ فى البصرة، ثم انتقل إلى بغداد، وعاش بها حتى وافاه أجله، بعد حياة حافلة بالدرس والجدل والمناظرة والتأليف والتدريس. . وحافلة أيضا بالزهد والورع. . حتى لقد قيل إن نفقته السنوية لم تتعد سبعة عشر درهما!، كانت تأتيه من غلة ضيعة وقفها جده: بلال بن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى. . ولقد كتب عنه واحد من الذين خدموه، وخبروه، عددا من السنين يقول: «لم أجد أورع منه، ولا أغض طرفا، ولم أر شيخا أكثر حياء منه فى أمور الدنيا، ولا أنشط منه فى أمور الآخرة ؟!».

ولقد نشأ الأشعرى وشب فى بيئة معتزلية الفكر، بالمعنى الخاص، وليس فقط بالمعنى العام. . فوالدته قد تزوجت من إمام المعتزلة فى عصره وشيخ شيوخها أبو على الجبائى [٢٣٥ـ٣٠٣ هـ ٨٤٩ـ٩١٦م] فنشأ الأشعرى تلميذا للجبائى، يأخذ عنه «علم الكلام» ـ أصول الدين ـ. وفى فقه الشافعى تتلمذ على أبى إسحاق المروزى، إبراهيم بن أحمد [٣٤٠هـ ٩٥١م] وهو تلميذ المزنى إسماعيل بن يحيى [١٧٥ ـ ٢٦٤هـ ٧٩١- ٨٧٨م] صاحب الشافعى [١٥٠ ـ ٢٠٤هـ ٧٦٧ـ ٨٢٠م] والمبرز فى الاجتهاد. . كذلك درس الأشعرى علوم الشريعة وتفسير القرآن على كوكبة من علماء البصرة، منهم: أبو خليفة الجمحى، وسهل بن نوح، ومحمد بن يعقوب المقرى، وعبد الرحمن بن خلف الضبى. .

ومن سن العاشرة حتى الأربعين قضى الأشعرى ثلاثين عاما تدرج فيها على سلم الاعتزال حتى غدا واحدا من ألمع المدافعين عن أصولهم الخمسة، لا بالجدل ـ الذى كان

يجيده ـ فقط، بل وبما وضع فى نصرة الاعتزال من مؤلفات. . ولكن العام الأربعين من عمره شهد أزمة فكرية عاتية ألمت بعقل الرجل حتى ملكت عليه ضميره ووجدانه، إلى الحد الذى أرقته فى اليقظة، وجلبت إليه الرؤى والأحلام فى المنام! . .

لقد انتابه الشك فى سلامة الموقع الفكرى للمعتزلة! . . وانتابته الحيرة فيما يفعل هو؟! . . حتى كانت ليلة رأى فيها رسول الله ﷺ فى المنام، يدعوه إلى تغيير موقعه الفكرى! . . وهو يحكى لنا تلك الواقعة الفاصلة فى حياته الفكرية ـ بل وفى الحياة الفكرية لأمتنا ـ فيقول: «لقد وقع فى صدرى فى بعض الليالى شىء مما كنت فيه من العقائد، فقمت وصليت ركعتين، وسألت الله ـ تعالى ـ أن يهدينى الطريق المستقيم، ونمت، فرأيت رسول الله ﷺ فى المنام، فشكوت إليه بعض ما بى من الأمر، فقال: «عليك بسنتى» . . فانتبهت، وعارضت مسائل الكلام بما وجدت فى القرآن والأخبار، فأثبته ونبذت ما سواه ورائى ظهريا! . . » .

لقد انتبه الأشعرى من نومه، وأفاق من رؤياه، مفسرا إياها بأنها دعوة من الرسول له كى يهجر علم الكلام ـ والمعتزلة كانوا واضعيه وفرسانه وممثليه ـ وأن ينخرط فى سلك المدافعين عن عقائد الإسلام بالنص والنقل والمأثورات، قرآنا وسنة ـ والسلفية، من أصحاب الحديث وأتباع الإمام أحمد بن حنبل [١٦٤ ـ ٢٤١ هـ ٧٨٠ـ ٨٥٥م] كانوا هم فرسان هذا التيار ـ . . . ولقد استجاب الأشعرى لما اعتقده تأويلا لرؤياه! . .

لكن ليلة أخرى جاءت إلى الرجل برؤيا جديدة، يحدثنا عنها فيقول: لقد نمت «فرأيت النبى ﷺ فقال لى: ماذا صنعت فيما أمرتك به؟ . . فقلت: قد تركت الكلام، ولزمت كتاب الله وسنتك. . فقال لى: ما أمرتك بترك الكلام، وإنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عنى، فإنها الحق! . . فقلت: يا رسول الله، كيف أدع مذهبا تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟! . . فقال لى: لولا أنى أعلم أن الله ـ تعالى ـ يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى أبين لك وجوهها! . . »[١] .

لقد ظن الأشعرى فى رؤياه الأولى أن الرسول يطلب منه الانتقال من معسكر المتكلمين ـ المعتزلة ـ إلى معسكر السلفية، أهل الحديث والنقل والأخبار، الذين يحرمون الاشتغال بعلم الكلام. . لكن الرؤيا الثانية أوضحت له أن المطلوب هو أمر أصعب من ذلك بكثير. . **إنه إنشاء مذهب كلامى جديد، توظف فيه أدوات علم الكلام فى نصرة النصوص والأخبار والمأثورات.. أى تيار وسط بين «السلفية» وبين «المعتزلة»، لا يرفض**

الكلام كليَة، اكتفاء بالنصوص، ولا ينحاز إلى العقل على نحو ما صار إليه المعتزلة الذين أصبحت المأثورات عندهم مجرد نصير لبراهين العقل ومقـولاته.. تيار وسط، لا يتنكر للعقل تماما، لكنه يقف به عند حد تزكية النصوص وخدمة المأثورات!

المناخ لهذا التحول التاريخى

وأهم من الحديث عن «واقعة» الرؤيا التى رآها الأشعرى فى منامه، هو الحديث عن «بواعثها» وما خلفها من مؤثرات فكرية تصاعدت حتى بلغت بالرجال حد «الأزمة الفكرية» التى دفعته إلى هذا التحول العظيم!

لقد بدأ هذا التحول مع مطلع القرن الهجرى الرابع.. وكانت الخريطة الفكرية للحضارة العربية الإسلامية تنهض عليها تيارات فكرية ثلاثة:

أولها: التيار السلفى، الذى أطلق عليه أئمته وأعلامه اسم: «**أهل السنة والجماعة**»، وتارة أخرى اسم: «أصحاب الحديث».. وكان هذا التيار قد تبلور من حول الإمام **أحمد ابن حنبل**، الذى رفض علم الكلام كلية، ورفض التأويل مطلقا، بل ورفض القياس فى أغلب الأحايين، واتخذ من «النصوص» المحور الأوحد والأداة الوحيدة فى فهم العقائد الإسلامية..

وإذا جاز لنا أن نستعير بعضا من المصطلحات الحديثة الدارجة فى حياتنا الفكرية المعاصرة لنميز بها مواقع تياراتنا الفكرية القديمة، فإن بالاستطاعة أن نقول إن هذا التيار «السلفى ـ النصوصى» كان يمثل «يمين» المواقع الفكرية على خريطة فكرنا العربى الإسلامى فى ذلك التاريخ!..

وفى الزمن الذى نتحدث عنه ـ مطلع القرن الرابع الهجرى ـ كان قد مر ما يزيد على القرن والنصف منذ أن توفى أحمد بن حنبل، وفى تلك المدة، وبفعل الصراع بين التيار السلفى وبين الاتجاهات العقلانية، ازداد جمود هذا التيار، وانحاز أكثر فأكثر ناحية «اليمين»!..

وثانيها: تيار الفلاسفة الإسلاميين، أولئك الذين يمثلون قطبا من أقطاب الحركة الفكرية فى حضارتنا، منذ أن أثمرت حركة الترجمة عن اليونانية وآتت أكلها.. فالكندى، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق [٢٦٠هـ ٨٧٣م] وهو فيلسوف العرب المسلمين الأول، كانت حياته الفكرية إيذانا بتمثل العرب المسلمين لفلسفة اليونان، وبنشوء تيار فلسفى فى حياتنا الفكرية، يتبنى، إلى حد كبير، مقولات الفلسفة اليونانية.. وفى العام

الذى توفى فيه الكندى، كان ميلاد الفيلسوف الفارابى [٢٦٠ - ٣٢٤هـ ٨٧٤ - ٩٣٦م] الذى بلغ تألقه الفلسفى إلى الحد الذى جعله تاليا لأرسطو [٣٨٤ - ٣٢٢ق.م] فهذا هو المعلم الأول.. والفارابى هو المعلم الثانى!.. وعام مولد الفارابى هو ذات العام الذى ولد فيه الأشعرى؟!..

ولقد تفاوتت نظرة الناس إلى تيار الفلاسفة هذا.. فالذين يوفقون بين «العقل» و«النقل»، ويركنون إليهما معا فى العقائد الإسلامية، والدفاع عنها، يرون فى تيار الفلاسفة - المنطلق فقط من براهين العقل - تيارا إسلاميا يحتل فى الخريطة الفكرية لحضارتنا أقصى «اليسار»!.. أما الذين يعتمدون فى فهم الدين على «النقل» فقط فإنهم ينظرون إلى الفلاسفة نفس نظرتهم إلى اليونان! فلا علاقة تربطهم بالإسلام والمسلمين!..

وثالثها: تيار المعتزلة، الذين لم يقفوا عند النصوص، بل وظواهرها، كما فعل السلفية النصوصيون من أهل الحديث.. كما أنهم لم ينطلقوا من براهين العقل وحدها، مبشرين بمقولات الفلسفة اليونانية ومنطق لغتها، كما صنع الفلاسفة.. وإنما هم جاهدوا واجتهدوا للتأليف والتوفيق ما بين «العقل» و«النقل»، جاعلين من العقل حَكَما على النصوص عندما تتعارض ظواهرها مع براهين العقول، مستخدمين فى ذلك سبل التأويل، ومبلورين بإنجازهم الفكرى الجسور هذا علم الكلام، الذى نهض على الخريطة الفكرية للأمة مجسدا فلسفتها الإلهية المتميزة والصرح «الوسط» بين تيارى «اليمين» و«اليسار»!..

ولقد كان الأشعرى - حتى سن الأربعين - واحدا من شباب المعتزلة هؤلاء!..



لكن الظاهرة التى نمت على أرض الواقع الفكرى حتى شغلت فكر الأشعرى فأقلقته، بل وأرقته، ثم دفعت به إلى دوامات الأزمة الفكرية العاتية قد تمثلت فى: زيادة جمود أهل «اليمين»، من السلفيين النصوصيين، حتى غدوا على «يمين» إمامهم أحمد بن حنبل!.. وزيادة انحياز المعتزلة إلى «العقل»، على حساب «النقل»، حتى لقد اقتربوا - بفعل تأثير الفلسفة - من تيار الفلاسفة!.. فلم يعودوا - فى نظر الأشعرى - الممثلين، بصدق وجدارة، لتيار «الوسط»، المعبر، بالطبيعة، عن هذه الأمة «الوسط»!

لقد كان أحمد بن حنبل يقول عن القرآن: إنه «غير مخلوق» . . ويرفض أن يقول: إنه «قديم» . . لكن السلفيين النصوصيين، من أتباعه أصبحوا يصفون حتى حروف القرآن، التى يكتب بها، وأصوات تلاوته التى يتلى بها «بالقدم»! . . وكان أحمد بن حنبل - رغم وقوفه عند ظواهر الآيات التى توهّم تشبيه الذات الإلهية بالمخلوقات . . ورغم رفضه تأويل هذه الآيات - كان «منزها» لله عن «شبه» المخلوقات . . لكن بعَض السلفيين النصوصيين، من أنصاره، قد بلغوا فى «التشبيه» حد «التجسيم»! . .

والمعتزلة، وإن لم ينكروا «الوحى» و«النقل»، إلا أن انحيازهم «للعقل» - بدافع من الصراع بينهم وبين الفلاسفة . . ولفجاجة «حجج» النصوصيين - قد دفعهم إلى الحد الذى جعلوا فيه «النقل» مجرد تابع «للعقل»، هذا إذا كانت جدارة التابع وصلاحياته . . حتى لقد قال أبو على الجبائى - أستاذ الأشعرى فى الاعتزال - وابنه أبو هاشم [٢٧٧ - ٣٢١هـ ٨٩٠ - ٩٣٣ م] «بالشريعة العقلية»، التى هى أحكام العقل وأوامره ونواهيه، وقالا بجواز أن تأتى الرسل فتُبعث إلى الناس، لا «بشريعة موحى بها»، موافقة، «للشريعة العقلية»، بل بدون وحى وشريعة موحى بها، وفقط لتأكيد الشريعة العقلية والدعوة إليها . . وهو القول الذى يجعل كل الفلاسفة رسلا! . .

لقد ذهب «الجبائيان» هذا المذهب، الذى حكاه عنهما الشهرستانى فقال: «اتفقا على أن المعرفة، وشكر المنعم، ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية. وأثبتا شريعة عقلية، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام وموقتات الطاعات التى لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدى إليها فكر. وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصى، إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع؟!» (٢) . .

وهو المذهب الذى يحكيه قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد [٤١٥ هـ ١٠٢٥م] عن أبى على الجبائى: إنه كان «يجوز بعثة الرسل للدعاء إلى ما فى العقول، وتأكيد العلم والعمل بذلك من دون حمل شريعة»! (٣) فهم يجيزون أن يكون رسولا من لا يحمل شريعة نبوية موحى بها، وشريعته، من «الأحكام» و«الطاعات» عقلية محضة.. ويجيزون أن تقف حدود الشريعة النبوية الموحى بها، عندما توجد، بالنسبة للشريعة العقلية، عند «تقدير مقدرات الأحكام» وعند «توقيت أوقات الطاعات»، أما «الأحكام» و«الطاعات» فجائز أن تكون عقلية صرفة!..

هكذا تحركت مواقع الفرقاء على خريطة الحياة الفكرية للأمة، مع مقدم القرن الهجرى

الرابع، حتى لقد رأى الأشعرى أن «اليمين» قد انتقل إلى «يمين اليمين»! وأن «الوسط» قد أصبح على «يسار الوسط». . فأخذ يسعى إلى بلورة تيار جديد، يوجه النقد إلى جمود السلفية النصوصية، وإلى مغالاة المعتزلة فى العقلانية، هادفا إلى جذب جمهور الأمة بعيدا عن «تشبيه» «الحشوية» الذى بلغ حد «التجسيد والتجسيم»، وبعيدا عن «تنزيه» المعتزلة الذى بلغ فى «التجريد» حدا رآه الأشعرى «تعطيلاً»! . . **فكانت «الأشعرية» هى تلك «الوسطية» الإسلامية الجديدة.. وإن شئت الدقة فقل: إنها «يمين الوسط» الذى تحرك قليلا ناحية «اليسار»!..**

فهو لا يقف عند النصوص وحدها، متنكرا للعقل، كما يصنع السلفيون النصوصيون. . وهو لا يقف عند العقل وحده، مهملا الوحى والنقل، كما يفعل الفلاسفة. . . لكنه يعتمد على «النقل» و«العقل»، مع تحكيم «النقل»، مخالفا المعتزلة الذين يعتمدون على «العقل» و«النقل»، مع تحكيم «العقل» إذا خالفت براهينه ظواهر النصوص!

منطلقات «الوسطية» الأشعرية.. ومعالمها

وإذا كان الأشعرى قد حمل معه، عندما خرج على المعتزلة، وانتقض على فكرهم، وأخذ يناظر أستاذه الجبائى، ويصنف ردوده عليهم، بل وينقض مؤلفاته التى سبق وصنفها فى نصرة الاعتزال! . . إذا كان قد حمل معه «عقلانية» ميزته عن السلفية النصوصية، وهى «العقلانية» التى جلبت عليه عداء هؤلاء النصوصيين، فإنه قد مزج هذه «العقلانية» بالمنطلقات الفكرية التى مثلت المعالم البارزة فى فكره الجديد. . وفى مقدمة هذه المنطلقات:

١ ـ **فقه الإمام الشافعى**، الذى كان الأشعرى على مذهبه، وخاصة تلك القواعد التى قَعّدها الشافعى لمنهج أصول الفقه، الذى برئ تماما من التأثر بمنطق أرسطو وفلسفة اليونان. .

٢ ـ **الفكر الكلامى لابن كُـلاَّب**، أبى محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن كُلاَّب [٢٤٠هـ ٨٥٤ م] صاحب التصانيف فى الرد على المعتزلة، وإثبات الصفات للذات الإلهية. . وخلق الأفعال. . حتى لقد اعتبره الأشاعرة شيخا لهم، فرأينا الشهرستانى يقول: «**قالت الأشعرية: ذهب شيخنا الكُلاَّبى** عبد الله بن سعيد إلى. . إلخ. . »(٤) ثم يورد ما له من آراء. .

٣ـ تراث السلفية، كما تمثل فى فكر أحمد بن حنبل . . الذى أصبح أنصاره على يمينه بفعل الحرفية والجمود . . ولذلك وجدنا الأشعرى يتحدث عن ابن حنبل فيقول : «إنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذى أبان الله به الحق، ورفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين!»(٥) . . وكأنه يقول للسلفية النصوصية : نحن أولى منكم بالإمام الذى إليه تنتسبون! . .

فبقدر من «العقلانية» التى لم يتخل عنها الأشعرى عندما انتقض على الاعتزال والمعتزلة.. وبمنهج الفقهاء فى أصول الفقه، كما صاغه الشافعى.. وبمنهج المتكلمين، من أهل السنة، وخاصة ابن كُلاَّب.. وبسلفية أحمد بن حنبل.. بكل هذه المنطلقات، ومنها، انطلق الأشعرى صانعا تحوله الفكرى التاريخى، ومبلورا منهجه الوسطى الجديد!..

* فهو يتفق مع السلفية فى الأمور الثلاثة التى اجتمعت عليها، ولم يختلف أئمتها فيها، وهى :

(أ) أن القرآن كلام الله غير مخلوق .

(ب) وأن الله يُرَى فى الآخرة .

(جـ) وأنه فوق العالم .

* وهو يرى فى «تنزيه» المعتزلة «تعطيلا» . . وفى «تشبيه» «الحشوية» «تجسيدا وتجسيما»، فيسلك بينهما طريقا وسطا . .

* وهو يرى إحجام الفقهاء عن علم الكلام، وإهمال المتكلمين لمنهج أصول الفقه، فيجمع بين الفقه والكلام . .

* وهو يرى نفور السلفية النصوصية من العقل . . ونفور الفلاسفة من النقل . . وانحياز المعتزلة إلى العقل أكثر من النقل، فيريد التوسط بين العقل والنقل، على نحو يعلى سلطان النقل على العقل فى كثير من الأحايين! . . بل ويود لو أن «وسطيته» كانت «بين» العقل والنقل، وليست «جمعا» لهما، حتى لا يهضم العقل حق النقل كما حدث ـ فى رأيه ـ لوسطية الاعتزال! . .

* وهو يرى «الجبرية» الخُلَّص ينكرون أن يكون للعبد فى أفعاله شىء، فهو عندهم كالريشة فى مهب الريح! . . ويرى المعتزلة يقولون إن الإنسان حر مختار خالق

لأفعاله، على سبيل الحقيقة لا المجاز! . . فيتقدم بنظريته فى «الكسب» طريقا وسطا بين الفريقين، فيميز بين الفعل الجبرى. والفعل الاختيارى للإنسان، ويثبت للإنسان قدرة واستطاعة، مع الفعل، وإن كان تأثيرها فى رأيه ـ لا يرقى إلى درجة الخلق والإحداث؟! . .

* وهو يرى المشبهة يثبتون رؤية الله بالأبصار، على نحو يحدد الله ويجسمه. . بينما المعتزلة ينكرون الرؤية البصرية بإطلاق. . فيقول برؤية بصرية من غير تحديد ولا تجسيم! . .

* وهو يرى الحشوية يقولون بقدم القرآن، معنى وحروفا وأصواتا. . والمعتزلة يقولون إنه مخلوق فيقول بقدم الكلام النفسى، وحدوث الحروف والأصوات! . .

* وهو يرى الحنابلة لايؤولون الآيات التى يوحى ظاهرها بشبه بين الله والمخلوقات، وذلك دون أن يفوضوا فى معناها، أو ينزهوا الله عن شبه المخلوقات. . ثم يرفض تأويل المعتزلة لهذه الآيات. . ويقول بإثبات «الوجه» و«اليدين» و «الاستواء» على العرش لله ـ سبحانه وتعالى ـ لكن «بلا كيف». . «فيثبت»، لكن دون «تشبيه»![٦] . .

* **وهو يرى السلفية** تنكر أن يكون العقل مصدرا للمعرفة الدينية. . على حين تقول المعتزلة «بالشريعة العقلية». . . فيسلم بالعقل كمصدر من مصادر المعرفة، لكنه يجعل الوحى مصدر «الوجوب» والتكليف! [٧] . .

هكذا. . وعلى هذا النحو كانت «وسطية» الأشعرى بين السلفية النصوصية وأهل الاعتزال. . والناظر فى ثبت المؤلفات المنسوبة إليه يرى فصولها وقضاياها تجسيدا لهذه «الوسطية». . فكما هاجم **الفلاسفة والطبائعيين والدهريين**. . هاجم المشبهة والحشوية والنصوصيين. . وكذلك هاجم تيار الاعتزال [٨] . .

تطور الأشعرية

وضع الأشعرى قواعد المذهب، وحدد موقع «وسطيته» بين عقلانية المعتزلة ونصوصية السلفية، الأمر الذى ميز هذه «الوسطية» عن «وسطية» المعتزلة، التى كانت «وسطا» بين الفلاسفة والسلفيين النصوصيين. . وكان هذا هو الإنجاز المذهبى الرئيسى للأشعرى: وضع قواعد المذهب، وتمييز وسطيته من وسطية الاعتزال. .

لكن الذين رفعوا قواعد المذهب، وفصلوا مجمله، وشرحوا إشاراته، وأفاضوا فى الحديث عن المشكلات الفكرية التى أثارها أو أثارها عليه خصومه. . ومن ثم بلوروا «الأشعرية». . بل وطوروها، كانوا هم الأئمة والأعلام الذين خلفوا الأشعرى وتعاقبوا من بعده، مقتفين آثار القواعد التى وضعها، ومنطلقين من النهج الوسطى الذى حدده. وأبرز هؤلاء الأئمة والأعلام الذين نهضوا بهذه المهمة:

* الباقلانى: أبو بكر محمد بن أبى الطيب [المتوفى سنة ٤٥٣هـ سنة ١٠١٣م]. .

* وإمام الحرمين: أبو المعالى، **الجوينى**، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف [٤١٩ ـ ٤٧٨هـ ١٠٢٨ ـ ١٠٨٥م]. .

* وحجة الإسلام، **الغزالى**: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد [٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ ١٠٥٨ ـ ١١١١م]. .

لقد كانوا، بحق أبرز الفرسان وأعظم البناة لصرح «**الأشعرية**» كمذهب، ومدرسة، وتيار. . **وفى ميدان «التطوير» الذى حدث لقواعد الأشعرى ونهجه أعطى هؤلاء الفرسان ـ وخاصة الباقلانى والغزالى ـ للأشعرية جرعة من «العقلانية» أكبر مما أعطاها الأشعرى..ففى عصرهم كان نجم الاعتزال قد شحب ضوءه ـ اللهم إلا تلك الصحوة التى مثلها قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد [٤١٥هـ ١٠٢٥م] وتلامذته، والتى تركزت فى الدولة البويهية ـ بالمشرق ـ وكانت الساحة، من حول الأشعرية، تزخر بالسلفية النصوصية، من جانب، وبالفلسفة والفلاسفة من جانب آخر، فنمت عقلانية الأشعرية، وتطورت «بوسطيتها» حتى اقتربت من عقلانية المعتزلة ووسطيتها فى عدد من المواقف والمشكلات!.. حدث ذلك بحكم «قانون التوازن» الفكرى فى المجتمع والأمة والحضارة، وهو القانون الذى تتوقف على فعله وفعاليته صحوة الحضارة وحياتها، أو غفوتها وسلوكها طريق الجمود فالتراجع فالانحلال؟!..**

فعند الباقلانى نجد الاحتكام إلى المنطق، والجدل النظرى، والأدلة والبراهين العقلية، أكثر مما نجد الوقوف عند أدلة السمع والنصوص والمأثورات [٩]. . وذلك بعد أن كان الأشعرى يستخدمهما معا ـ أدلة العقل والنقل ـ على نحو يشعر، لا بوقوفه فقط بينهما مستفيدا منهما ومستعينا بهما، بل وبتغليبه حجج النقل على براهين العقل.

وعند الغزالى تتحرك «الإضافة العقلانية» «بوسطية» الأشعرى. . فبعد أن كانت «وسطية» بين «العقل» وبين «النقل»، نراها «الوسطية» التى تمزجهما معا. . وبعد أن كانت تسلم بإمكانية تعارضهما، ومن ثم تقول بالانحياز إلى «النقل» عند حدوث هذا

التعارض، رأيناها تحكم حكما جازما بنفى تعارض العقل والنقل، سالكة سبيل تأويل النقل إن هو تعارض ظاهره مع برهان العقل، حتى يتفق وهذا البرهان، ومنبهة على عدد من الشروط والمواصفات التى لا بد منها للاعتداد بالنص فى ميدان البرهنة والحجاج! . .

يقول الغزالى ـ معبرا عن هذا التطور الذى أصاب «الأشعرية» ـ عندما يتحدث عن نهج «عصابة أهل الحق والسنة» إزاء الموقف من «العقل» و«النقل»، وعن مذهبهم فى التأليف بينهما والتوفيق ـ الذى يسميه ـ أحيانا ـ «التلفيق» بينهما! ـ . . يقول: إنهم «طلعوا على طريق التلفيق بين **مقتضيات الشرائع وموجبات** العقول (١٠)، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من **الحشوية** وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر، ما أتوا به إلا من ضعف العقول، وقلة البصائر. وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة (١١) **فى تصرف العقل، حتى صادموا به قواطع الشرع،** ما أتوا به إلا من خبث الضمائر! **فميل أولئك إلى التفريط، وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط. بل الواجب المحتوم فى قواعد الاعتقاد: ملازمة الاقتصاد، والاعتماد على الصراط المستقيم، فكلا طرفى قصد الأمور ذميم.** وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، أو لا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر ﷺ؟ وبرهان العقل هو الذى عَرف به وصدقه فيما أخبر؟! وكيف يهتدى للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر؟ وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟! فليت شعرى! كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه الغى والحصر؟! أو لا يعلم أن خطو العقل قاصر، وأن مجاله ضيق منحصر؟! **هيهات، قد خاب على القطع والبتات، وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل: البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن: الشمس المنتشرة الضياء. فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى إذا استغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الأغبياء! . فالمعرض عن العقل، مكتفيا بنور القرآن مثاله: المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان! فلا فرق بينه وبين العميان! فالعقل مع الشرع نور على نور! !»** (١٢) . .

وهذا الجمع والتأليف بين العقل والنقل، لا يدع الغزالى مجالا للشك فى أن العقل هو الحاكم والحكم فيه إذا ما لاح التعارض بين ظواهر النصوص وبراهين العقول . .

* فالنصوص السمعية، ذات الحجية، لا بد مَن أن تكون «قاطعة فى متنها ومستندها، لا يتطرق إليها احتمال».

* والشرط فى التصديق «بالسمعيات» أن يحكم العقل «بجواز» مدلولاتها. . أما إذا قضى باستحالتها فالواجب تأويل هذه «السمعيات». .

* وإذا توقف العقل فلم يقطع «بالجواز» أو «الاستحالة» إزاء نص من النصوص، صدقنا به حتى يتمكن العقل من القطع فيه. .

* وكل النصوص الموحية بما يخالف البراهين العقلية، إما أنها غير صحيحة. . وإما أنها قابلة للتأويل!

يقرر الغزالى هذه الحقائق فيقول: «.. **وكل ما ورد السمع به، ينظر، فإن كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعا، إن كانت الأدلة السمعية قاطعة فى متنها ومستندها، لا يتطرق إليها احتمال، وجب التصديق بها... وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به. ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للعقول. وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل. فإن توقف العقل فى شىء من ذلك، فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز، وجب التصديق أيضا لأدلة السمع، فيكفى فى وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة، وليس يشترط اشتماله على القضاء بالتجويز..**»(١٣).

هكذا يقرر الغزالى ويقطع بتآخى العقل والنقل، فى عبارات لا ينقصها الحسم أو الوضوح، حتى ليجد القارئ شبها كبيرا بينها وبين ما قرره ـ من بعده ـ خصمه **أبو الوليد ابن رشد** [٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ ١١٢٦ ـ ١١٩٨ م] عندما قال: «إنا، معشر المسلمين، نعلم، على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما رود به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى. .»(١٤).

لقد كان هذا تطورا واضحا فى غقلانية «**الأشعرية**» ونهجها، وتطويرا للقواعد التى وضعها مؤسسها أبو الحسن الأشعرى من قبل البناة الذين رفعوا هذه القواعد وبلوروا بناءها مذهبا متكاملا. . ويشهد لهذه الحقيقة أن هذا التطور والتطوير كان يلقى قدرا من الرفض والنفور من قبل أشاعرة وقفوا عند قواعد أبى الحسن لا يتعدونها! ربطهم إليها «التعصب المذهبى» الذى يصيب «عامة» أتباع المذاهب، بل والكثير من «خاصة» هؤلاء الأتباع!. . ولذلك وجدنا الغزالى، وهو يوجه النقد لهذا «التعصب المذهبى» وجمهوره،

يسلك فريقا من الأشعرية ضمن من يوجه إليهم الانتقاد، فيقول فى نص يبلغ به القمة فى العقلانية واتساع الأفق: «.. **وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله ـ تعالى؟ الذين أراهم الحق حقا، وقواهم على اتباعه!. وإن أردت أن تجرب هذا فى الاعتقادات، فأورد على فهم «العامى المعتزلى» مسألة معقولة جليلة، فيسارع إلى قبولها. فلو قلت له: إنه مذهب الأشعرى! لنفر وامتنع عن القبول، وانقلب مكذبا بعين ما صدّق به؟! لما كان سيئ الظن بالأشعرى، إذ كان قبح ذلك فى نفسه منذ الصبا! وكذلك تقرر أمرا معقولا عند «العامى الأشعرى»، ثم تقول له: إن هذا قول المعتزلى! فينفر عن قبوله، بعد التصديق، ويعود إلى التكذيب؟!..**

ولست أقول هذا طبع «العوام»، بل طبع «أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم» فإنهم لم يفارقوا العوام فى أصل التقليد، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل، فهم فى نظرهم لا يطلبون الحق، بل يطلبون طريق الحيلة فى نصرة ما اعتقدوه حقا بالسماع والتقليد، فإن صادفوا فى نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا: قد ظفرنا بالدليل! وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا: قد عرضت لنا شبهة؟! فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلا، وينبذون بالشبهة كل ما يخالفه، وبالدليل كل ما يوافقه! وإنما الحق ضده، وهو: ألا يعتقد شيئا أصلا، وينظر إلى الدليل، ويسمى مقتضاه: حقا، ونقيضه: باطلا. وكل ذلك منشأه الاستحسان والاستقباح بتقديم الألفة والتخلق بأخلاق منذ الصبا!!»(١٥).

فمن منا ـ إذا صفت نفسه من سحب التعصب وكدر التحيز وغبش التقليد ـ لا يمنح كل إعجابه للغزالى على هذه الشهادة الصادقة، التى تعدت حدود النقد لتيارات الفكر فى عصره إلى حيث أصبحت شهادة «نقد ذاتى» لتيارات الفكر، على وجه الإطلاق والعموم؟!..

واتساقا مع هذا الموقف «العقلانى المستنير» كان رفض الغزالى لموقف أولئك المسارعين إلى «تكفير المخالفين»!.. صحيح أن الغزالى نفسه قد أخذته الحمية فكفر الفلاسفة المسلمين الذين قالوا بقدم العالم، وبعلم الله للكليات، دون الجزئيات، وبالحشر والجزاء المعنوى، لا الجسدى، مستندا فى ذلك إلى أنهم قد خالفوا «الإجماع»(١٦) رغم ما رآه هو ذاته، فى بعض آثاره الفكرية، من أن مخالفة الإجماع وخرقه لا يلزم عليه التكفير «**لأن معرفة كون الإجماع حجة قاطعة فيه غموض يعرفه المحصلون لعلم أصول**

الفقه، وأنكر النّظّام كون الإجماع حجة أصلا، فصار كون الإجماع حجة مختلفًا فيه..»[١٧]. .

صحيح أن الغزالى قد تقلبت مواقفه من هذه القضية ـ قضية «تكفير المخالفين» - لكننا نجد الكثير من آثاره الفكرية ـ وخاصة غير الجدالية! ـ زاخرة بالنصوص المعبرة عن «العقلانية المستنيرة»، من مثل ذلك النص الذى يقول فيه: «.. **والذى ينبغى أن يميل المحصل إليه: الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة، المصرحين بقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله، خطأ، والخطأ فى ترك ألف كافر فى الحياة أهون من الخطأ فى سفك محجمة من دم مسلم. وقد قال ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، فإذا قالوها فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها..»**[١٨].

ولم يكن الأمر خاصا، فقط، «بتكفير المخالفين».. بل لقد مدت «الأشعرية» نطاق «وسطيتها» ومظلة اعتدالها على ميدان شغل فرق الإسلام دون استثناء، ألا وهو تقييم أطراف الصراع على السلطة فى صدر الإسلام، ذلك التقييم الذى تراوح موقف الكثيرين إزاءه ما بين الغلو والتعصب، بل والتكفير! . . الأمر الذى أحال «حادثة» هذا الصراع «السياسى» على السلطة، حتى بعد أن أصبحت فى ذمة التاريخ، هى وأطرافها، سيفا ماضيا يعمل التمزيق فى أوصال المسلمين؟! . . . تمتد وسطية الأشعرية واعتدالها إلى هذا الميدان، فنرى الغزالى يتحدث «فى شرح عقيدة أهل السنة فى الصحابة والخلفاء الراشدين» فيقول: «اعلم أن للناس فى الصحابة والخلفاء إسرافا فى أطراف! . فمنهم مبالغ فى الثناء، حتى يدعى العصمة للأئمة! ومنهم متهجم على الطعن، يطلق اللسان بذم الصحابة! . فلا تكونن من الفريقين: واسلك طريق الاقتصاد فى الاعتقاد!»[١٩].

وعندما كانت «وسطية الأشعرية» تهتز فتميل إلى الدنيا حينا، أو عنها إلى التصوف حينا آخر، كان بناة المذهب حراصا على إعادة التوازن إلى الموقف الوسط من «الدنيا» و«الدين»! . . لا بمعنى الوقوف بينهما، بل بالجمع بينهما، وعلى النحو الذى يجعل أمر الدنيا أساسا لأمر الدين! . . وبعبارات الغزالى: «**فإن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا... فنظام الدين، بالمعرفة، والعبادة، ولا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن، وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن... ولعمرى! من أصبح آمنا فى سربه، معافًا فى بدنه، وله قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا**

بحذافيرها. وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته فى جميع الأحوال، بل فى بعضها. فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية. وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل؟! وهما وسيلتان إلى سعادة الآخرة ؟!. فإذن بان أن نظام الدنيا، أعنى مقادير الحاجة، شرط لنظام الدين!»(٢٠).

ولقد كانت الأشعرية، فى هذا الموقف الوسطى، الذى يوازن بين «الدين» و«الدنيا» على النحو الذى يجعل انتظام أمور الدنيا الضرورية شرطا لانتظام أمور الدين ـ كانت التعبير الصادق عن الموقف الأصيل لفكر الإسلام النقى فى هذا الموضوع . .

فالصحابى الجليل **حسان بن ثابت** [٥٤ هـ ٦٧٤م] يجعل من «الأمن» الكافل للإنسان تحصيل احتياجاته، مع الشعائر، جوهر الدين! . . فيقول:

وما الدين إلا أن تقام شعائر وتؤمن سبل بيننا وهضاب(٢١)

ومن قبل كل ذلك، ومن فوقه، يجعل الله سبحانه: «إطعامه» لقريش، وتحقيق «الأمن» لهم، المبرر المستوجب إخلاصهم العبودية لله . . فصدق حيث يقول: ﴿ **لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ ① إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ② فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ③ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ** ﴾ [قريش: ١ ـ ٤].

هكذا كانت «وسطية الأشعرية»، عندما وضع قواعدها مؤسسها أبو الحسن الأشعرى . . وهكذا تطورت على يد الأعلام والأئمة الذين رفعوا قواعدها، وبلوروا بناءها مذهبا متكاملا . . ضمت لبناته مختلف القضايا والمشكلات التى عرض لها المتكلمون فى أمة الإسلام . .

الله.. سبحانه وتعالى

الموقف السائد فى علم الكلام الإسلامى ـ والذى بلوره المعتزلة ووافقهم عليه الأشعرية ـ هو أن العقل، وليس النقل، هو طريق معرفة الذات الإلهية، والبرهنة على وجودها، وعلى ما تتصف به من صفات . . ومصداق هذا الموقف فى مأثورات أمتنا الشعبية تلك المأثورة التى تقول: «ربنا عرفوه بالعقل؟!» . .

ذلك أن التسليم بحجية النصوص الدينية الموحى بها متوقف على التسليم بصدق

دعوى الرسالة ممن جاءه الوحى بهذه النصوص . . والتسليم بصدق مدعى الرسالة متوقف على التسليم بوجود إله أرسل الروح الأمين كى يبلغ رسوله هذه النصوص . . فلا بد من إثبات وجود الذات الإلهية أولا ، وقبل إثبات الوحى والرسالة والرسول والنصوص ، فلا مجال لإثبات الذات الإلهية بواسطة النصوص ، إذ فى محاولة ذلك عكس لحلقات الاستدلال والبرهنة ! . .

و«**ملكة العقل**» ، التى يتخذ منها المتكلمون المسلمون السبيل لإدراك وجود خالق لهذا الكون ، هى وثيقة الصلة وشديدة الشبه بما يمكن أن نسميها «**بداهة الفطرة الإنسانية السليمة**» ! . . تلك التى تدرك ، بالطبع ضرورة وجود «صانع» إذا هى رأت «المصنوع» ، وتحدد مكانة هذا «الصانع» من خلال مكانة هذا «المصنوع» ! . . وقديما قالوا إن أعرابيا لا يملك من أدوات الجدل والاستدلال سوى «الفطرة» التى فُطر عليها ، سأله عالم متفلسف : كيف أدركت أن لهذا الكون خالقا ؟ ! فأجاب الأعرابى ، بالفطرة :

ـ إن البعرة تدل على البعير . . وأثر القدم تدل على المسير . . أفلا تدل «صنعة» هذا الكون على وجود الله الواحد القدير ؟ ! . .

فهى إذن «ملكة العقل» ، الشديدة الشبه «ببداهة الفطرة الإنسانية السليمة» ، تلك التى انطلق منها متكلمو الإسلام للإيمان اليقينى بأن لهذا الكون خالقا ، فكان التصور الفلسفى للإنسان المسلم أنه يعيش فى كون له إله ! . . ومن هنا كان استدلال الأشعرى ، عقلا ، على وجود الله بإحكام الصنعة المتجلية فى الكون ، والتى لا بد لقيامها واستمرارها ـ وهو ملموس ـ من وجود صانع حكيم . . وكان تساؤله :

«إن سأل سائل فقال : ما الدليل على أن للخلق صانعا صنعه ومدبرا دبره ؟ ! . .

قيل : الدليل على ذلك أن الإنسان ـ الذى هو فى غاية الكمال والتمام ـ كان نطفة ، ثم علقة ، ثم مضغة ، ثم لحما وعظما ودمًا . وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ؛ لأنا نراه فى حال كمال قوته وتمام عقله لا تقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ، ولا أن يخلق لنفسه حاجة ! »(٢٢) .

فهذه الصنعة المحكمة ، المتجلية والملموسة فى كل أجزاء الكون ومناحيه ، إيجادا وتدبيرا ، لا بد لها من صانع مدبر حكيم . .

و«بداهة الفطرة الإنسانية السليمة» تتقرر فى العقل وحدانية هذا الخالق ؛ لأن النظام والاتساق والإحكام فى الكون ، إيجادا وتدبيرا ، يقطع بوحدانية الخالق والمدبر ، «لأن

الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على إحكام، ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحد منهما ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢١] ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]. .

وإذا كان الإسلام هو «الحنيفية»، فإنها تعنى «التوحيد» فى أنقى وأرقى صوره وتصوراته، حتى لنستطيع أن نقول: إن **«التوحيد» هو المزاج والطابع الذى ميز ويميز دين الإسلام وحضارة المسلمين**. . ولقد نبهنا القرآن الكريم إلى أن هذا التوحيد، وهذا «الدين الحنيف»، أى «التدين الموحد»، هو مما تقتضيه «بداهة الفطرة الإنسانية السليمة»، فقال الله فيه لنبيه ﷺ ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]. .

وعند الأشعرية فإن هذا الإله الواحد، منزه عن شبه المحدثات، مبرأ من التجسيم والتجسيد والحلول والاتحاد ـ على النحو الذى وقع فى مستنقعه المجسمة النصوصيون والصوفية الحلوليون. . ومن ثم فإنه منزه عن التحيز، فى جهة أو مكان. . لكن وسطيتهم الخاصة، التى تعطى النصوص والمأثورات دورا يتفوق أحيانا على براهين العقل وتأويلاته. . جعلتهم يقولون ـ بدافع التعظيم والتنزيه ـ إن الخالق فى السماء، ولا يجوز القول بأنه فى كل مكان! . . فهو مستو على العرش ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، و﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]. . ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦]. . فوقفوا عند ظواهر هذه الآيات، لما تفيده من التعظيم، رغم أن هذا الظاهر يوهم «بالجهة» التى تستلزم التحيز فى المكان، وهو ما يوهم بالوقوع فيما وقع فيه المشبهون! . . ولقد استهدف الأشعرية من وراء ذلك تنزيه الخالق عن أن يكون فى الأماكن غير الطيبة، أو أن يزيد بزيادة الأمكنة المحدثة، أو ينقص بنقص الأمكنة الفانية، وهو ما يلزم القائلين إنه فى كل مكان! (٢٣). .

* * *

وفيما يتعلق باستواء الله ـ سبحانه ـ على العرش، لم يقل الأشعرية بما قال به المشبهة من أنه جلوس على كرسى، يستلزم الحركة والنزول. . كما لم يؤولوا الآية ﴿الرَّحْمَن

﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] كما صنع المعتزلة، وإنما قالوا «باستواء» هو فعل أحدثه الله فى العرش وسماه «استواء»!(٢٤) . .

* * *

وفيما يتعلق بصفات الله ـ سبحانه ـ من: «العلم»، و«القدرة»، و«الحياة»، و«الإرادة»، و«الكلام»، و«السمع»، و«البصر» . . حاولت الأشعرية أن تتخذ لنفسها موقعا وسطا بين المشبهة وبين المعتزلة . . . فالمشبهة، ومن نحا نحوهم، قالوا بأن هذه الصفات «غير» الذات، الأمر الذى أوهم لحوق «الغيرية» بالذات الإلهية، وأدى إلى شبهة تعدد القدماء؛ لأن الذات الإلهية قديمة، غير حادثة، وهذه الصفات هى الأخرى قديمة . . وهذا ما دعا المعتزلة حرصا على التنزيه، وسدا لباب الشرك والتعدد الذى نقل المسيحية من التوحيد إلى التثليث إلى القول بأن الصفات هى عين الذات . . فجاء الأشعرية وقالوا: إن صفات الله السبعة ثابتة له:

* فهو «عالم»؛ لأن أفعاله المحكمة لا تتسق فى الحكمة إلا من عالم . .

* وهو «قادر»؛ لأن صنائعه لا يمكن تأتيها إلا من قادر . .

* وهو «مريد»، وإلا كان موصوفا بواحد من أضداد الإرادة من الآفات، مثل السهو، والكراهة، والإباء . . .

* وهو «حى»؛ لأن خلقه وتدبيره يستلزم أن يكون حيا . .

* وهو «متكلم»، و«سميع»، و«بصير»؛ لأن ما يضاد هذه الصفات يستحيل أن يطلق على من أحكم الخلق ودبر الكون وهندس ما كان ولا يزال وسوف يظل مدهشا للعقول! . .

وقالوا إن هذه الصفات قائمة بذات الله ـ سبحانه ـ أى أنها ليست عين الذات - كما قال المعتزلة ـ ولكنها ليست غير الذات! . . فهى قائمة بالذات، زائدة عليها، لاستحالة أن تكون الذات حية بغير حياة، وعالمة بغير علم . . إلخ، وهى ليست غيرها، حتى تلحق الغيرية والمغايرة ـ المفيدة للحدوث ـ بالذات القديمة . . ومن هنا قالوا: إنه لا يصح أن يقال: إن الصفات هى الذات . . كما لا يصح أن يقال إنها غير الذات، ومع ذلك فهى ثابتة للذات وقائمة بها؟!(٢٥) . . .

* * *

وفيما يتعلق بإمكانية رؤية الخلق لخالقهم، اتخذ الأشعرية لأنفسهم موقعا وسطا بين المشبهة، الذين قالوا بجواز هذه الرؤية البصرية، على نحو يثبت «الجهة» و«التحيز فى المكان» وغيرهما من مظاهر التشبيه.. وبين المعتزلة، الذين نفوا الرؤية البصرية، وأولوها بالعلم، حرصا على نقاء التوحيد والتنزيه.. فقالت الأشعرية: إن كل موجود تمكن رؤيته، والله موجود، فالرؤية البصرية له جائزة.. وهو قد أخبرنا بوقوعها للمؤمنين فى الآخرة فقال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣].. لكن على نحو لا يوهم التشبيه..

ونحن إذا تأملنا «ماهية» هذه الرؤية عند الأشعرى وجدناه قريبا جدا من موقف المعتزلة.. فأولا هو حريص على التنبيه على أن هذه الرؤية لا تستلزم «الجهة»، ولا «المكان» ولا «المقابلة» ولا «اتصال الإشعاع» بين الرائى والمرئى، ولا تعنى «حدوث انطباع» لدى الرائى!... فماذا إذن؟ وما هى ماهيتها؟!.. يقول الشهرستانى إن للأشعرى فى «ماهية الرؤية» قولين:

أحدهما: أنه علم مخصوص، ويعنى بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدد..

والثانى: أنه إدراك وراء العلم، لا يقتضى تأثيرا فى المُدْرَك ولا تأثيرا عنه! (٢٦).

فإذا كانت علما.. فهو ما قال به المعتزلة!.. وإن كانت إدراكا وراء العلم فهو إمعان فى التنزيه الذى التزمه أهل الاعتزال!..

إنها «رؤية» ليس فيها شىء من لوازم «الرؤية»!.. ليس فيها «جهة» ولا «مكان» ولا «مقابلة» ولا «صورة» ولا «اتصال إشعاع» ولا حدوث «انطباع».. وإنما هى «شىء» يخلقه الله، ويسميه «رؤية»، وقد يكون هذا الشىء «علما مخصوصا»، أو «إدراكا» وراء هذا العلم المخصوص!..

هذا عن الذات الإلهية وصفاتها..

الإيمــان

وكانت قضية «الإيمان» بالله ـ سبحانه ـ من حيث ماهية هذا الإيمان.. ومن ثم هل يزيد وينقص؟ كانت هذه القضية واحدة من قضايا الخلاف بين المتكلمين..

* فالذين قالوا إن الإيمان هو:

(أ) التصديق بالقلب تصديقا يبلغ درجة اليقين . .

(ب) والإقرار باللسان على النحو المعبر عن التصديق القلبى . .

(جـ) والعمل بالجوارح وفق العقائد التى تم التصديق بها . .

* الذين قالوا بهذا التعريف للإيمان، قالوا بأنه يزيد وينقص تبعا لزيادة الأعمال ونقصانها، وتبعا لصحتها وفسادها . . بل إن منهم من قال بكفر العصاة من المصدقين بأن لا إله إلا الله محمد رسول الله، حتى ولو أعلنوا ذلك وأقروا به؛ لأن ارتكاب ذنب من الذنوب الكبائر يهدم ركنا من أركان الإيمان، فكأنما هى تلغيه! . . وهذا قول الخوارج . .

* والذين قالوا إن الإيمان هو «التصديق» بالقلب فقط، لم يجعلوا المعاصى، بل ولا التلفظ بما يضاد هذا التصديق القلبى، مما يقدح فى صحة الإيمان . . وهذا هو مذهب «المرجئة» .

ولقد اتخذت الأشعرية موقفا وسطا بين هذين المذهبين . . فالإيمان عند الأشعرى هو «التصديق بالقلب» . . فالتصديق هو الأصل . . لكن لهذا الأصل فرعين، هما: «القول باللسان» و«العمل على الأركان» (٢٧) . . فمن وقف عند «التصديق القلبى» فهو «مؤمن»، لتحصيله «الأصل»، لكن إيمانه «ناقص»، لافتقاره إلى «الفروع» . . ومن أضاف إلى «التصديق القلبى» «الإقرار باللسان» و«العمل على الأركان»، كان كامل الإيمان، ثم إن إيمانه يزيد أو ينقص حسب حظه من الأعمال الصالحات . .

وفى اعتقادنا أن هذا واحد من الحلول الطيبة التى قدمتها الأشعرية لواحدة من المشكلات التى شغلت، ولا تزال، تيارات الفكر الإسلامى . . **فتخلف ما ليس شرطا فى وجود الشيء لا يلغى وجوده، على حين يضيف وجود الفروع إلى الأصل زكاء ونماء وعمقا ورواء! . .**

ولقد فصل الإمام الغزالى القول فى هذه القضية عندما عرض لخلاف المتكلمين فى الإيمان «هل يزيد وينقص؟ أم هو على رتبة واحدة ؟» . . فقال: إن «هذا الاختلاف منشأه الجهل بكون الاسم - [أى مصطلح «الإيمان»] - مشتركا . . وإذا فصلت مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف . . فهو مشترك بين ثلاثة معان، إذ قد يعبر به عن **التصديق اليقينى البرهانى. وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدى إذا كان جزما. وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق.. فإن أطلق الإيمان بمعنى التصديق البرهانى، لم يتصور**

زيادته ولا نقصانه، بل اليقين إن حصل بكماله فلا مزيد عليه، وإن لم يحصل بكماله فليس بيقين، وهي خطة واحـدة، ولا يتصور فيهـا زيادة ونقصان، إلا أن يراد به زيادة وضوح، أى زيادة طمأنينة النفس إليه..

أما إذا أطلق بمعنى التصديق التقليدى، فذلك لا سبيل إلى جحد التفاوت فيه . . .

وأما إذا أطلق بالمعنى الثالث، وهو العمل مع التـصديق، فلا يخفى تطرق التفاوت إلى نفس العـمل . . لكن، هل يتطرق، بسبب المواظبـة على العـمل، تفـاوت إلى نفس التصديق؟ . . هذا فيه نظر . . »(٢٨) **فإذا كان النقص فى شرط من شروط التصديق لحق النقص بالأصل، الذى هو التصـديق.. مثل الوضوء، الذى هو شرط لصـحة الصلاة، فتخلفه يجعلها كأن لم تكن.. أما إذا كان النقص فيما ليس شرطا لقيام التصديق فإن التصديق قائم وصحيح، مثلما إن تخلف المستطيع عن الحج لا يبطل له صلاة!**(٢٩).

القـــرآن

لم يختلف المتكلمـون على أن «الكلام» صفـة من صفات الله . . لكنهم اختلفوا فى «ماهية هذا الكلام»! . . ولم يختلفوا على أن القرآن هو كلام الله . . لكنهم اختلفوا: هل هو مخلوق ؟ أم قديم ؟ . .

فالمعتزلة، انطلاقا من رفضهم أية شبهة توحى بتعدد القدماء، قالوا إن القرآن كلام الله مُحْدَث ومخلوق . . وجدّوا واجتهدوا فى هذه القضية لما رأوا أنها كانت الباب الذى دخل منه «التثليث» فأفسد توحيد المسيحية الأولى! . . ذلك أن القرآن يقرر أن عيسى - عليه السلام - هو «كلمة الله» **﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾** [آل عمران: ٤٥] . . فلو كانت «كلمة الله»، ومن ثم «كلامه» - ومنه القرآن - موصوفا بالقدم لتعدد القدماء، ولصحت عقيدة التثليث النصرانية! . . ذلك كان منطلق المعتزلة فى قولهم بخلق القرآن: الحرص على نقاء التوحيد . .

أما الحشوية، من المشبهة، فإن تصورهم لقدم القرآن قد بلغ حد القول بقدم الأصوات التى تتلوه، وهى بشرية مخلوقة، وبقدم الحروف التى تكتب بها آياته وهى محدثة، بل وممحوة أحيانا . . بل والقول بقدم الصحائف التى كتب عليها القرآن، وكل ما بين دفتى المصحف فهو عندهم قديم! . .

ولقد كان أحمد بن حنبل لا يقول «بقدم» القرآن . . لكنه كان يقول : «إنه كلام الله غير مخلوق!» . . ويرفض الزيادة أو التفصيل أو التحديد! . .

أما الأشعرية فإنهم قد جاءوا فى هذه القضية برأى حسبوه وسطا بين المعتزلة وبين الحشوية . . لكن التدقيق فيه يجعله أدخل فى معسكر الاعتزال! . .

لقد ميزوا بين الكلام النفسى ، أو الأزلى ، والذى هو معنى قائم بالنفس ، وبين الدلالات التى تدل على هذا الكلام النفسى الأزلى القائم بذات الله ـ سبحانه ـ من مثل «الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء» وما يرتبط بها من حروف وأصوات . . فقالوا بقدم الكلام النفسى ـ المدلول ـ وبحدوث الألفاظ والحروف والأصوات ـ الدلالات ـ وخلقها . . . وقالوا إن المنزل على محمد ﷺ هو الألفاظ ، التى هى دلالات على الكلام الأزلى القائم بالذات ، فالمنزل مُحْدَث ومخلوق ، ولم يحدث من جبريل «نقل لذات الكلام»! . .

والشهرستانى يعرض رأى الأشعرى فى هذه القضية فيقول إنه كان يرى أن **«الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء ـ عليهم السلام ـ دلالات على الكلام الأزلى، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلى، والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمذكور قديم.** وخالف الأشعرى بهذا التدقيق جماعة من الحشوية ، إذ قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة . والكلام عند الأشعرى معنى قائم بالنفس ، سوى العبارة ، **بل العبارة دلالة عليه من الإنسان، فالمتكلم عنده من قام به الكلام، وعند المعتزلة من فعل الكلام، غير أن العبارة كلام، إما بالمجاز وإما باشتراك اللفظ..** (٣٠)**.. هذا هو رأى الأشعرى.. وفيه ما يدعو إلى التأمل مرات ومرات.. من مثل قوله: بل العبارة دلالة عليه من الإنسان؟!»** . .

وإمام الحرمين ، الجوينى يؤكد رأى الأشعرى هذا ويفصِّله . . ثم يحدد أن تنزيل القرآن على النبى ﷺ ، لا يعنى إنزال شىء من السماء إلى الأرض ، فالانتقال خاص بالأجسام ، وإنما يعنى أن **الروح الأمين جبريل ـ عليه السلام ـ «وهو فى مقامه، فوق سبع السماوات، أدرك كلام الله، ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى، من غير نقل لذات الكلام!»** (٣١) .

وهذا يعنى أن كل ما عدا «الكلام النفسى، القائم بذات الله، «وهو» المدلول الذى فهمه جبريل».. أن كل ما عدا ذلك، من القرآن فهو مخلوق، من الألفاظ والحروف والأصوات.. وأن «العبارة» ـ التى هى دلالة على هذا الكلام النفسى ـ هى من الإنسان!..

ولا نعتقد أن هذا مما يختلف، فى أمر ذى بال، عن رأى المعتزلة فى الموضوع!..

وإذا كان المتكلمون جميعا قد اتفقوا على «إعجاز القرآن».. فإنهم اختلفوا فى وجه هذا الإعجاز.. ولقد تعايشت الآراء المختلفة فى وجه إعجاز القرآن الكريم داخل إطار الأشعرية.. فالأشعرى كان يرى «أن القرآن معجز من حيث البلاغة والنظم والفصاحة».. ولقد استدل على ذلك بأن الله ـ سبحانه ـ قد خير العرب، عندما تحداهم بالقرآن، بين أن يأتوا بمثله، أو بمثل بعضه، وبين السيف والقتال، «فاختاروا أشد القسمين، اختيار عجز عن المقابلة».. على حين نجد من أئمة الأشعرية ـ مثل الجوينى ـ من يميل إلى أن وجه إعجاز القرآن هو «صرف الله الناس عن استطاعة الإتيان بمثله».. ومنهم من أضاف إلى «الصرفة» ما فيه من الإخبار بالمغيبات(٣١)..

أفعال الإنسان

خرج الأشعرى على المعتزلة، وشرع يضع القواعد لمذهبه الكلامى، والرأى السائد بين فرق الإسلام الكلامية، بصدد «أفعال الإنسان»، متجسد فى موقفين رئيسيين:

أولهما: موقف المعتزلة، الذين ميزوا بين ما هو فعل لله، لا يأتيه سواه، وبين ما هو فعل للإنسان، يقع فى دائرة قدرته واستطاعته، وفى نطاق إرادته واختياره. . فقالوا إن الإنسان صانع وخالق لفعله هذا، على سبيل الحقيقة، لا المجاز، وهو لذلك مسئول عنه ومحاسب عليه ومجزى به، إن خيرا فخير وإن شرا فشر. . ذلك أن الله قد خلق للإنسان قدرة واستطاعة، يقدر بها على الفعل وعلى الترك، أى على الفعل وضده، ولذلك فهو مختار فى أفعاله الاختيارية، التى تقع منه بتقريره وتدبيره. . وهذا هو الذى يجعل حسابه على أفعاله هذه أمرا منطقيا، إذ لو انتفى اختياره، وكانت أفعاله هذه واقعة منه على سبيل الجبر، للحقت شبهة الجور بالذات الإلهية إذا هى حاسبته وعاقبته على ما لا حيلة له فى فعله أو تركه. .

ذلك هو موقف المعتزلة . . أهل الحرية والمسئولية والاختيار . .

وثانيهما: موقف الجبرية، أو الجبرية الخلص، وكانوا فرقا عدة، من أبرزها [الجهمية]، المنسوبة إلى إمامها الجهم بن صفوان [١٢٨هـ ٧٤٥ م] . . ولقد قالوا إن الله هو الفاعل الوحيد لكل ما فى الكون، طبيعة ومجتمعا وإنسانا، وما الإنسان، بالنسبة لأفعاله، إلا محل لظهور فعل الله، وهو لا يعدو - فى الحقيقة - أن يكون كالريشة المعلقة فى مهب الرياح، تميلها الريح حيث مالت! . . فلا قدرة له ولا استطاعة . . وهم قد قالوا بذلك عندما ركنوا إلى ظواهر آيات قرآنية هى من متشابه القرآن، من مثل ﴿ **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ** ﴾ [الأنفال: ١٧] و﴿ **فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ** ﴾ [هود: ١٠٧] و﴿ **فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ** ﴾ [إبراهيم: ٤] و﴿ **إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ** ﴾ [القصص: ٥٦] إلى كثير من الآيات التى يوهم ظاهرها الجبر، والتى رفضوا تأويلها، وإن كانوا قد أوّلوا الآيات التى ظاهرها تقرير اختيار الإنسان وفعله لأفعاله! . .

ذلك هو موقف الجبرية الخلص من أفعال الإنسان . .

ولقد جاء الأشعرى، بنهجه الوسطى، فاتخذ لمذهبه موقعا بين هذين التيارين . . فهو قد ميز بين نوعين من الأفعال التى يأتيها الإنسان، فالاضطرارية، مثل رعشة المريض بالفالج - [الشلل]، لا اختيار فيها للإنسان، أما تلك الأفعال الاختيارية، التى تتوجه إليها إرادة الفاعل، فإن للإنسان قدرة واستطاعة، متميزة عنه؛ لأنها ليست ملازمة له فى كل حالاته، وهى عرض يظهر مع الفعل، وهى تجعل الإنسان قادرا على الفعل وحده، وليس عليه وعلى ضده، وهى حادثة . . ولقد سمى الأشعرى الفعل الإنسانى الواقع مع هذه القدرة: «كسبا»، ونسب هذا الكسب إلى الإنسان! . .

لكنه تميز عن المعتزلة عندما رفض أن يجعل الإنسان هو الفاعل للكسب، على سبيل الحقيقة، ذلك أن قدرة الإنسان الحادثة ليست هى جهة إحداث الكسب وسببه، وليس بينها وبين «الكسب» علاقة تلازم وضرورة كالتى يقول بها الذين يثبتون العلة والتلازم بين الأسباب والمسببات . . فما بين القدرة الإنسانية الحادثة والفعل الإنسانى - [الكسب] - لا يعدو - عند الأشعرى - علاقة الاقتران وعادة التساوق، **أما الفاعل والموجد والمحدث لهذا الكسب فهو الله - سبحانه - الذى «أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة**

أو تحتهـا أو معها الفعل الحاصل، إذا أراده العـبد وتجرد له، وسمى هذا الفعل كـسبا، فـيكون خلقا من الله ـ تـعالى ـ إبداعـا وإحداثا، وكـسبـا من العـبد مـجعـولا تحت قدرته!» (٣٣). .

فالفاعل الحقيقى، والوحيد هو الله سبحانه. . والإنسان محل للفعل ـ الكسب ـ لكن لأن له قدرة وإرادة، توجهت لهذا الكسب، جازت نسبته إليه. . لكنها قدرة وإرادة غير مُحْدِثة ولا فاعلة، وإنما هى مقارنة فقط ومساوقة لفعل الله وإحداثه لهذا الكسب؟!. .

تلك هى «إضافة» الأشعرى الرئيسية فى قضية أفعال الإنسان. . ولقد حار الكثيرون أمام غموضها حتى ضربوا المثل فقالوا: «هذا أدق من كسب الأشعرى؟!». . أما المعتزلة فرأوا فيه جبرا مغلفا، فتلطفوا معه فى التسمية والتصنيف عندما قالوا عن الأشعرية إنهم «الجبرية المتوسطون، أو الوسط»، تمييزا لهم عن الجبرية الخُلص!. .

ولقد عرض الشهرستانى، بدقة، لتصور الكسب عند الأشعرى عندما حكى قوله: «**إن العبد قادر على أفـعال العباد**، إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والإرادة، والتفرقة راجعة إلى **أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث إن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر.. فالمُكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة.. لكنه لا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث**؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة للجوهر والعرض، فلو أثرت فى قضية الحدوث لأثرت فى قضية حدوث كل مُحْدَث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح أو تصلح لإحداث الجواهر والأجسام فيؤدى إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة، غير **أن الله ـ تعالى ـ أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو مـعها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، وسمى هذا الفعل كـسبا، فيكون خلقـا من الله ـ تعالى ـ إبداعا وإحداثا، وكـسبا من العبد مجعولا تحت قدرته!»** (٣٤).

لكن أئمة الأشعرية، الذين توالوا على تطوير المذهب وبلورته من بعد إمامهم، قد طوروا ـ فيما طوروا ـ حدود هذا «الكسب». . فالباقلانى جعل «لقدرة الإنسان الحادثة تأثيرا فى وجود الفعل، وفى وقوعه على هيئة مخصوصة» دون سواها (٣٥).

وإمام الحرمين، الجوينى قد انتقد «نوع التأثير» الذى يثبته كسب الأشعرى للقدرة الحادثة، ووصفه بأنه غير معقول!. . ثم قال باستناد «وجود» الفعل إلى القدرة الحادثة،

لكنه تميز عن موقف المعتزلة عندما لم يجعل هذه القدرة «سببا مستقلا» بإيجاد الفعل، فجعلها هى الأخرى مستندة إلى سبب ثان، وهذا الثانى مستند إلى ثالث، حتى تتصل سلسلة الأسباب بالخالق للأسباب ومسبباتها، سبحانه وتعالى.. فهو قد أعطى «السبب» تأثيراً فى «الإيجاد»، لكن ليس على سبيل الاستقلال..

والشهرستانى يحكى هذا التطور فى المذهب فيقول: «ثم إن إمام الحرمين تخطى هذا البيان ـ [الذى حدده أبو الحسن الأشعرى] ـ قليلا، عندما قال: أما نفى القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس، **وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهى كنفى القدرة أصلا، وأما إثبات تأثير فى حالة لا تعقل فهو كنفى التأثير.. فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجودا إلى القدرة، والقدرة تستند وجودا إلى سبب آخر يكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب حتى ينتهى إلى سبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغنى على الإطلاق، فإن كل سبب مستغن من وجه، محتاج من وجه، والبارى ـ تعالى ـ هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر..»** (٣٦).

أما الإسفراييني والغزالى فإنهما قالا بأن الفعل واقع، لا بقدرة الله وحدها، ولا بقدرة الإنسان وحدها، وإنما بالقدرتين معا، لكن مع مراعاة اختلاف وجه تعلق كل واحدة منهما به! (٣٧)..



وكان فكر المعتزلة، المنتصر للحرية الإنسانية والاختيار، قد استقر على أن «الحسن والقبح» فى الأشياء هما ذاتيان، يدركهما العقل دون شرع أو نصوص.. ثم تطور هذا الفكر إلى القول بأن للمسببات عللا قائمة فى أسبابها، بالطبع، وبين الأسباب ومسبباتها علاقة تلازم ضرورية.. وسمى القائلون بذلك «أهل الطبائع» أو «الطبائعيين»، وتبلورت نظريتهم القائلة إن الله قد خلق الأشياء وجعل فيها قوى طبيعية فاعلة، كما خلق الإنسان وخلق فيه القدرة والاستطاعة والإرادة، فالمسببات والأفعال عائدة ومُسَبَّبة عن أسبابها هذه، وبينهما علاقة العلِّيَّة والترابط اللازم والضرورى... إنها سنن الله فى الكون، هو الذى خلقها، وهو الذى طبع فيها التأثير والقدرة عليه، وهو الذى قضى أن تفعل فعلها،

وهو الذى أوحى إلى رسوله قوله ﴿ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾ [الأحزاب : ٦٢] ﴿ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً ﴾ [فاطر : ٤٣]. .

والجاحظ [١٦٣ـ ٢٥٥هـ ٧٨٠ـ ٨٦٩م]، من المعتزلة، يحكى كيف جمع الطبائعيون بين «الإيمان ـ [التوحيد] ـ وبين القول بالطبائع، رغم صعوبة القضية، فيقول: «**إن المصيب هو الذى يجمع تحقيق التوحيد، وإعطاء الطبائع حقها من الأعمال. ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع فقد حمل عجزه على الكلام فى التوحيد!، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصح إذا قرنها بالتوحيد. ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام فى الطبائع! وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يدعك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع؛ لأن فى رفع أعمالها رفع أعيانها، وإذا كانت الأعيان هى الدالة على الله، فرفعت الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه! ولعمرى! إن فى الجمع بينهما لبعض الشدة؟!.. وأنا أعوذ بالله ـ تعالى ـ أن أكون كلما غمز قناتى باب من الكلام صعب المدخل نقضت ركنا من أركان مقالتى! ومن كان كذلك لم ينتفع به!**»(٣٨).

فهم ينفون أن يكون إثبات علاقة التلازم الضرورية بين الأسباب ومسبباتها مما يلحق ضررا بالتوحيد، أو ينتقص من قدرة الله وهيمنته على الكون الذى خلقه، وخلق ما فيه من قوانين وأشياء وأسباب ومسببات، وقرر أن يسير وفق السنن التى ليس لها تحويل أو تبديل. . بل ويرون فى إثبات «الطبائع» السبيل الأمثل للبرهنة على وجود الله! . .

لكن الأشعرية لم يروا ذلك، بل لقد ناضلوا ضده!

فإمام الحرمين ـ كما أسلفنا ـ قد نفى أن يكون أى سبب مستقلا فى الإيجاد والتأثير . . فالسبب يستند إلى ثان، والثانى إلى ثالث، حتى نصل إلى السبب الأول، الذى هو وحده المحدث والخالق. . فهو يعترف بالعلية، لكنه لا يقول باستقلالها بالإحداث، حتى ولو كان الذى خلقها مستقلة بالإحداث هو الله!(٣٩).

أما الغزالى فإنه ينفيها من الأساس، وينكر أن تكون ثمة علاقة تلازم ضرورية بين ما نحسبه أسبابا مقترنة بمسبباتها وبين هذه المسببات، ويقول إن ذلك لا يعدو «الاقتران» المتكرر الذى اعتدنا ملاحظته فى الحياة! . . وفى [تهافت الفلاسفة] يفصل الحديث عن هذه المقولة، التى تراجعت فيها الأشعرية عن فكر مؤسسها! . . فيقول: **إن «الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى**

الآخر فليس من ضرورة وجـود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عـدم أحدهما عـدم الآخر، مـثل الرى والشرب، والشـبع والأكل، والاحـتراق ولقـاء النار، والنور وطلوع الشـمس، والموت وجـز الرقـبـة، والشـفاء وشـرب الدواء، وإسـهـال البطن واستـعمال المسهل، وهلم جـرا إلى كل المشاهدات من المقتـرنات فى الطب والنجوم والصناعات والحـرف. وإن اقتـرانها لما سبق من تقـدير الله ـ سبـحانه ـ لخلقـها على التساوق، لا لـكونه ضروريا فى نفسه، غـير قابل للفرق، بل فى المقـدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحيـاة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات.. إننا لنجوز مـلاقاة النار للقطن دون أن يقع الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون مـلاقاة النار!.. وفاعل الاحتراق، بخلق السواد فى القطن والتفرق فى أجزائه وجعله حـراقا ورمادا هو الله ـ تعالى ـ بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأمـا النار فهى جماد لا فعل لها.. وحصول الاحـتراق عند ملاقاة النار مجرد مشاهدة، تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به.. إن الموجود عند الشىء لا يدل على أنه موجود به!!»(٤٠).

فـبسبب من حرص الأشـعرية على أن يكون الله ـ سبـحـانه ـ هو الفـاعل الوحـيـد والحقيقى فى كل شىء بما فى ذلك ميدان الطبيعة والإنسان، قالوا ـ على لسان الغزالى ـ إنه لا فعل لسبب فى مُسَبَّب، وأن ما نشاهده لا يعدو «اقترانا» «متساوقا»، جرت به «عـادة خلق الله!»..

وهنا تجـدر الإشارة إلى أن الأشـعرية لم يتـبنوا القـول بإمكانية أن «يخـرق» «الله» العادة والقانون، مع مـشيئته وقـراره أن يسير الكون وفق «العادة والقـانون».. فخرق العادة ـ وهو استـثناء ـ لا ينفى أنها الأصل.. وخرق القانون ـ وهو اسـتثناء ـ لا ينفى أنه الرباط الحـاكم للأجـزاء والمانع من الاخـتلال.. فـوجـود السنن المنظمـة، والعلل الفاعلة، والقوانين المؤثرة، والطبائع الفعالة لا ينفى قـدرة خالقها كلها، كما أن اطراد فعلها وقيام علاقة التلازم الضرورى بين الأسباب والمسببات فيها لا ينتقص من قدرة خالقـها، خصـوصا وأن هذا الاطراد قـد ثبت، بالسمع وبنص القـرآن، أنه مراد الله، الذى خلق السنن، وأخبرنا أننا لن نجد لها تبديلا ولا تحويلا!..

* * *

ولقد كان حتما على **الأشعرية**، اتساقا مع موقفهم هذا، أن ينسبوا كل الأفعال إلى الله، حتى ما كان منها شرا وعصيانا! . . لكنهم تلطفوا، وفصّلوا فى الأمر، حتى لا يأتى فكرهم على نحو فكر الجبرية الخلص، الذين أساءوا الأدب ـ من حيث لا يريدون ـ إلى ذات الله ـ سبحانه!

فعند **الباقلانى** أن المعاصى من خلق الله، خلقها وفق قصده، لكنه لم يأمرنا بها، أى لم يقض بها. . . وهو، لذلك، يقرر أن لمصطلح «القضاء» معانى أربعة:

١ ـ القضاء بمعنى «الخلق». . كما فى قوله ـ سبحانه ـ: ﴿ **فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ** ﴾ [فصلت: ١٢]. .

٢ ـ القضاء بمعنى الإخبار والإعلام. . كما فى قوله ـ تعالى ـ: ﴿ **وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ** ﴾ [الإسراء: ٤] أى أعلمناهم بذلك فى التوراة. .

٣ ـ القضاء بمعنى الأمر. . مثل ما ورد فى الآية: ﴿ **وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ** ﴾ [الإسراء: ٢٣] بمعنى أمر ربك. .

٤ ـ القضاء بمعنى الحكم والإلزام. .

والله سبحانه ـ كما يقرر الباقلانى ـ قد قضى المعاصى وقدرها بمعنى أنه خلقها وأخبر بها ـ أى على الوجهين الأول والثانى ـ لكنه لم يأمرنا بها ولم يحكم بها علينا حكم إلزام ـ وهنا تتميز الأشعرية عن المجبرة الخلص ـ ورضاء المؤمن بقضاء الله وقدره، وإن كانت مقولته عامة، إلا أن المراد به هو المعنى الأول والثانى من هذه المعانى الأربعة(٤١). .

* * *

وكان لا بد للأشعرية، اتساقا مع موقفها الرافض «للعلّيّة»، بمعنى علاقة التلازم الضرورية بين الأسباب والمسببات، سواء فى مجال الطبيعية أو الإنسان. . كان لا بد لها من مخالفة المعتزلة فى القضايا الشهيرة: «الآجال»، و«الأرزاق»، و«الأسعار». . .

* فالمعتزلة، وكل من يثبتون «العلّيّة» والتلازم الضرورى بين الأسباب والمسببات، يقولون إن القتل هو فعل القاتلَ، وإن المقتول لم يمت بأجله، فأجله هو وقت موتته الطبيعية، ولو لم يقتل لعاش حتى يبلغ هذا الميقات! . .

أما الأشعرية فإنهم يقولون: بل هو ميت بأجله؛ لأن آلة القتل وفعل القاتل لا أثر لهما فى موته، وما هى إلا أشياء اقترنت بموته، وليست سببا فيه! (٤٢).

* وفى «الأرزاق» تقول الأشعرية : لا يأخذ الإنسان غير ما رزقه الله، حتى ولو كان المأخوذ غصبا حراما . . فهو رزق الله له، جعله غذاء لبدنه وقواما لجسمه . . وإن لم يبح له تملكه! (٤٣) . .

أما المعتزلة فيقولون إن «الرزق» هو الحلال . . وما عداه فغصب لا يسمى «رزق الله»! . .

* ونفى الفعل والعلة عن الأشياء جعل الأشعرية يرجعون بغلاء الأسعار ورخصها إلى الله . . وينفون أن تكون العوامل الاقتصادية البشرية علة فاعلة فى هذا الميدان! (٤٤) .

وخالفهم فى ذلك أهل الاعتزال .

* * *

ولقد كان الأشعرية مطالبين بتقديم الرأى فيما أثاره المعتزلة بوجه «المجبرة» من أن القول بفعل الله للمعاصى وخلقه للشر يلقى ظلال «الجور» على ذاته ـ سبحانه وتعالى ـ عن ذلك . . فإذا كان «القتل» خلقه، ومراده، وإذا كان القتيل قد مات بأجله، فلماذا يعذب القاتل، وهو لم يصنع غير تنفيذ مراد الله ؟! . . وإذا كان «الكفر» خلقه . . والختم على القلوب والطبع على الأفئدة فعله، فما وجه العدل فى حساب الكافرين، الذين لا سبيل لهم للخروج من دائرة القضاء والقدر ؟! . .

هنا . . وبصدد قضية «التعديل والتجوير» يرى الأشعرية ضرورة إثبات الحرية المطلقة للذات الإلهية، تفعل فى الكون ما تشاء، حتى ولو لم تتسق أفعالها مع العدل، بمقاييسه الإنسانية . . ذلك أن «الظلم»، فى الدائرة الإنسانية يكتسب هذا الوصف؛ لأن الفعل الإنسانى يخرج عن «نطاق ملك الإنسان» إلى ملك غيره، أو يأتى مخالفا «للأمر» الواجب الاتباع . . لكن الله يتصرف فى ملكه ـ والكل ملكه ـ وليست هناك «أوامر» عليه ـ سبحانه ـ أن يراعى اتباعها . . فكل فعله عدل، حتى ولو كان تعذيب المطيعين، وإثابة العصاة . . وبعبارة الأشعرى : فإن الله «لا يقبح منه أن يعذب المؤمنين، ويدخل الكافرين الجنان . . إنه لا يفعل ذلك؛ لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين، ولا يجوز عليه الكذب فى خبره . . والدليل على أن كل ما فعله فله فعله أنه المالك القاهر الذى ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا حاظر، ولا من رسم له الرسوم وحدّ له الحدود، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شىء، إذ كان الشىء إنما يقبح منا؛ لأنا تجاوزنا ما حد ورسم لنا، وأتينا ما لم نملك إتيانه . . . » (٤٥) .

وفى نصوص واضحة يحدد الغزالى فكر الأشعرية فى هذه القضية الشائكة فيقول: إننا «ندعى أنه يجوز لله ـ تعالى ـ ألا يكلف عباده، وأنه يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق، وأنه يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية، وأنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لهم، وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية. . وأنه لا يجب على الله بعثة الرسل، وأنه لو بعث لم يكن قبيحا ولا محالا. . فإن قيل: إن تعذيب المطيع يؤدى إلى أن يكون الله ظالما، وقد قال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]؟! . . قلنا: الظلم منفى عنه بطريق السلب المحض، كما تسلب الغفلة عن الجدار؟! والعبث عن الريح؟! **فإن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك فى حق الله ـ تعالى ـ أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره**، ولا يتصور من الإنسان أن يكون ظالما فى ملك نفسه بكل ما يفعله، إلا إذا خالف أمر الشرع، فيكون ظالما بهذا المعنى، **فمن لا يتصور منه أن يتصرف فى ملك غيره، ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبا عنه، لفقد شرطه المصحح له، لا لفقده فى نفسه. فلتفهم هذه الدقيقة، فإنها مزلة القدم!..**»(٤٦).

هكذا. . وعلى هذا النحو، خاضت الأشعرية غمار الصراع الفكرى الذى شهدته ساحة علم الكلام الإسلامى من حول قضية «أفعال الإنسان». . وعلاقتها «بالجبر» و«بالاختيار». . وهكذا كان إسهامها، من موقعها الذى توسط بين الجبرية الخلص وبين المعتزلة، فرسان الحرية والاختيار! . .

الفكر السياسى.. [الإمامة]

لم تنشأ **الأشعرية** نشأة سياسية، لا من حيث الأسباب والدوافع، ولا من حيث المقولات التى مثلت الدعائم الأولى لفكرها النظرى، ولا من حيث الممارسات التى كان أعلامها وبناتها غارقين فيها إلى الأذقان! . . ومن هنا فإن الفكر السياسى فى بنائها النظرى ليس بالقسمة الملحوظة، وهو بالقطع ليس مما تتميز به عن غيرها من فرق **أهل السنة، والمعتزلة** بالذات. .

لقد تبلور الفكر السياسى، فى تراث حضارتنا العربية الإسلامية، انطلاقا من مبحث المتكلمين وبحثهم فى قضية «الإمامة» وطبيعة السلطة العليا فى المجتمع، وشروطها، وسلطاتها. . ولقد كان متكلمو الشيعة هم طلائع المصنفين فى هذا المبحث، كما كان

المعتزلة أبرز الذين جادلوهم وتتبعوا نظريتهم فى الإمامة بالنقد، وقدموا عنها البديل. . فلما نشأت الأشعرية، تلك النشأة غير السياسية، وجدناها قد تبينت، تقريبا، وعلى وجه الإجمال، وفى الأسس والأصول، ما قرره المعتزلة فى هذا الميدان. . . بل لقد حدث ذلك من قبل جمهور فرق أهل السنة، فأصبح الخلاف الرئيسى، فى هذا المبحث، قائما بين الشيعة، من جانب، وبين المعتزلة ومن ورائهم كل فرق السنة، من جانب آخر![٤٧].

* فالأشعرية مع وجوب الإمامة، لضرورتها لسياسة الدنيا وحراسة الدين. .

* وثبوتها عندهم طريقه الاتفاق والاختيار والبيعة من أهل الاختيار، الذين هم قادة جمهور الأمة، الذين تتحقق للإمام ببيعتهم له الشوكة والنفوذ. .

* والإمامة عندهم ذات «طبيعة مدنية»؛ لأنها ليست أصلا من أصول الدين، ولا ركنا من أركانه، بل ولا هى من مهمات أمور الاعتقاد. . وبعبارة الجوينى: إن الكلام فى الإمامة «ليس من أصول الاعتقاد»[٤٨]. . . وبعبارة الغزالى: إن «النظر فى الإمامة ليس من المهمات، وليس أيضا من المعقولات فيها، بل من الفقهيات. .»[٤٩]. .

* والشروط الجوهرية فى الإمام عندهم أربعة:

أولها: العلم. . بحيث لا يقل فيه عن مبلغ المجتهدين فى الحلال والحرام وسائر الأحكام. .

وثانيها: العدالة والورع. . بحيث لا يقل عمن تجوز شهادته تحملا وأداء. .

وثالثها: الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير، فى السلم والحرب. .

ورابعها: النسب القرشى[٥٠]. .

* وهم مع حق الأمة فى الرقابة على الإمام، وحسابه، بل وخلعه إذا هو كفر، أو ترك إقامة أركان الدين. . ومنهم من أوجب عزله إذا ظلم الناس بأن غصب أموالهم وضرب أجسامهم، وتناول النفوس المحرمة، وأضاع الحقوق، وعطل الحدود. . كما أجازوا عزله إذا عجز، بالطبع أو بالقهر عن النهوض بالمهام المفوضة إليه بمقتضى العقد والبيعة[٥١]. .

أما إذا تطلب عزل الإمام سلوك طريق الثورة عليه. . فهنا تميل الأشعرية إلى رأى السلفية النصوصية، وتنفر من موقف المعتزلة. . فالرأى عندهم أن طاعة الحاكم المستبد

أولى وأخف ضررا من عزله بالثورة. . وبعبارات الإمام الغزالى: «. . والذى نراه ونقطع: أنه يجب خلعه إن قدر، على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط، من غير إثارة فتنة ولا تهيج قتال. وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته. . فإن السلطان الظالم الجاهل متى ساعدته الشوكة، وعسر خلعه، وكان فى الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق وجب تركه، ووجبت الطاعة له!»(٥٢). .

فإذا استثنينا «قضية الثورة» - سواء فى الإمامة أو فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - فإننا لن نجد بين الأشعرية وبين المعتزلة خلافا فى الأصول والمهمات. . . فهم، مع كل فرق الإسلام غير الشيعية، يكونون معسكرا واحدا. . !

انتشار الأشعرية

فى الربع قرن الذى عاشه **الأشعرى**، ببغداد، بعد خروجه على المعتزلة، نهض بدور الريادة فى وضع قواعد مذهبه الجديد، وتأسيس وسطيته الجديدة. . ناظر خصومه، من المعتزلة والحشوية، وجادلهم. . وصنف ثمانية وتسعين مصنفا. . وأيضا تخرج على يديه كوكبة من التلاميذ الذين أصبحوا الكتيبة الأولى فى جيش الأشعرية الفكرى! . . ومن هؤلاء التلاميذ: **أبو عبد الله بن مجاهد البصرى.. وأبو الحسن الباهلى.. وأبو الحسين بندار بن الحسين الشيرازى [المتوفى سنة ٣٥٣ هـ].. وأبو بكر القفال الشاشى الفقيه.. وأبو سهل الصعلوكى [المتوفى سنة ٣٦٩ هـ].. وأبو زيد المروزى [المتوفى سنة ٣٧١هـ]**. . إلى آخر أعلام الطبقة الأولى من تلامذته الذين باشروا التتلمذ على يديه(٥٣). .

ثم توالت طبقات أعلام الأشعرية وعلمائها، الذين سلكوا طريق الأشعرى، وحذوا حذوه، أو طوروا وأضافوا فى إطار المذهب الذى قَعَّد قواعده، الأمر الذى خرج بالأشعرية من نطاق بغداد حتى رأيناها مذهب جمهور الأمة الإسلامية فى الاعتقادات!

لقد بدأت الأشعرية تسلك طريقها إلى ما وراء بغداد، وتنتشر بالعراق منذ ثمانينيات القرن الرابع الهجرى. . وحتى ذلك التاريخ لم تكن قد تعرضت لاضطهاد السلفية النصوصية، إذ كان اضطهادها موجها إلى الشيعة والمعتزلة فى الأساس. . فلما اقترب القرن الرابع من نهايته، وبدأ انتشار الأشعرية خارج بغداد، بدأت تتعرض لاضطهاد السلفية النصوصية الحنبلية، خصوصا بعد ميل كوكب الاعتزال جهة الغروب، الأمر

الذى جعل «عقلانية» الأشعرية ـ وقد أخذت تتزايد ـ هى مصدر القلق الأساسى للسلفيين النصوصيين؟! . . ولقد كانت المحن والاضطهادات التى وجهها الحنابلة إلى الأشعرية خيرا وبركة؛ سببت انتشارها خارج العراق؟! . . فأعلامها الذين اضطهدوا، فغادروا العراق، حملوا معهم المذهب إلى مواطنهم الجديدة، فنشروه فيها!(٥٤) . . ولذلك كان القرن الخامس الهجرى هو قرن انتشار الأشعرية . . ففى المشرق أخذت تنافس الماتريدية . . . وفى المغرب أخذت طريقها إلى صقلية والقيروان والأندلس . . ثم سادت المغرب على يد المهدى **محمد بن تومرت** [٤٨٥ ـ ٥٢٤هـ ١٠٩٢ ـ ١١٣٠م] حوالى سنة ٥٠٠ هـ سنة ١١٠٧ م . . . ولقد ساعدها على ذلك عوامل كثيرة، منها العام، ومنها الخاص بذلك القرن . . . **فوسطيتها كانت قد جعلتها مهيأة أكثر من غيرها كى تلبى حاجة أوساط جمهور الأمة فى قضايا الاعتقاد.. وكون تراث فقهاء الإسلام العظام، وخاصة فى أصول الفقه، أحد منطلقاتها الفكرية فتح أمام عقائدها الطريق فى كل أرض سادها فقه هؤلاء الفقهاء.. هذا إلى ما حفل به القرن الهجرى الخامس من ظهور أعلام عمالقة، أغنوا المذهب، وحققوا هيمنة فكرية على أمة الإسلام، من أمثال حجة الإسلام الغزالى.. وغيره ممن اقترب من مكانته العلمية الفذة ومجده الفكرى العظيم!..**

ولقد دعم من الإمكانيات الذاتية **الأشعرية** هذه ما صنعته نظم الحكم السنية عندما رأت فى الفكر الأشعرى «الأيديولوجية» التى تمكنها من الإجهاز على «الأيديولوجية» الشيعة، عندما واجهت هذه الدول مهام وراثة مجتمعات كانت تحكمها الشيعة ويسود التشيع فيها . . صنعت ذلك الدولة السلجوقية [٤٢٩ ـ ٥٨٢هـ ١٠٣٧ ـ ١١٨٦م] فى المشرق، عندما ورثت ملك الدولة البويهية [٣٢٠ ـ ٤٤٧هـ ٩٣٢ ـ ١٠٥٥م] . . وصنعت ذلك أيضا الدولة الأيوبية [٥٦٧ ـ ٦٤٨هـ ١١٧١ ـ ١٢٥٠م] عندما اقتلعت من المجتمع المصرى آثار تشيع الدولة الفاطمية [٢٩٧ ـ ٥٦٧هـ ٩٠٩ - ١١٧١م] . . الأمر الذى بسط هيمنة الأشعرية العقائدية على المشرق الأقصى، بمساعدة الدولة السلجوقية، وعلى قلب العالم الإسلامى، بمساعدة الدولة الأيوبية، وعلى المغرب الأقصى، بمساعدة دولة الموحدين [٥٢٤ ـ ٦٦٨هـ ١١٢٩ ـ ١٢٦٩م] التى قادها إمامها ومهديها **محمد بن تومرت** . . الذى تتلمذ على يد الإمام الغزالى . .

فبمؤهلات البنية الفكرية للأشعرية . . وبالترغيب . . وبالترهيب . . حققت سيادتها على عقائد جمهور المسلمين! . .

هوامش الأشعرية

(١) د. عبد الرحمن بدوى [مذاهب الإسلاميين] جـ١، ص ٤٨٧، ٤٩٠ـ٤٩٥، ٥٠٢ـ٥٠٤. طبعة بيروت سنة ١٩٧١م.

(٢) الشهرستانى: [الملل والنحل] جـ١، ص ١١٧. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤م ـ على هامش ـ «الفصل» لابن حزم.

(٣) د. على فهمى خشيم: [الجبائيان: أبو على وأبو هاشم] ص ٢٧٢. طبعة طرابلس ـ ليبيا ـ سنة ١٩٦٨م.

(٤) الشهرستانى: [نهاية الإقدام فى علم الكلام] ص ٣٠٣. طبعة مصورة عن طبعة جيوم ـ بدون ذكر لمكان الطبع أو تاريخه ـ.

(٥) د. جلال محمد عبد الحميد موسى [نشأة الأشعرية وتطورها] ص ٢٠٩. طبعة بيروت سنة ١٩٧٥م.

(٦) [نشأة الأشعرية وتطورها] ص ٥٧، ٥٨، ١٩٧، ٤٥٩، ٤٦١.

(٧) [الملل والنحل] جـ١، ص ١٥٤.

(٨) [مذاهب الإسلاميين] جـ١، ص ٥٠٥ـ٥١١.

(٩) انظر مقدمة تحقيق الأستاذان محمود محمد الخضيرى، د. محمد عبد الهادى أبو ريدة لكتاب الباقلانى [التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة] ص ١٥ـ٢٦. طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧م.

(١٠) لاحظ الفارق الدقيق، والموحى، بين تعبيرى: «مقتضيات» ـ فى جانب «الشرائع»، و«موجبات» ـ فى جانب «العقول»!..

(١١) فى مقابل «الحشوية» ـ النصوصيين ـ يضع الفلاسفة و«غلاة» المعتزلة، الذين اشتغلوا بعلوم الأوائل حتى تفلسفوا.. ومنهم من كان موضع نقد حتى من زملاء لهم فى إطار تيار الاعتزال!..

(١٢) [الاقتصاد فى الاعتقاد] ص ٢، ٣. طبعة القاهرة - المطبعة المحمودية التجارية - صبيح - بدون تاريخ.

(١٣) المصدر السابق. ص ١٢١، ١٢٢.

(١٤) [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال] ص ٣١ـ٣٣. دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة. طبعة دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٧٢م.

(١٥) [الاقتصاد فى الاعتقاد] ص ٩٨، ٩٩ .
(١٦) [تهافت الفلاسفة] ص ٦ وما بعدها و٥٣ وما بعدها و٨١ وما بعدها . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م .
(١٧) [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة] ص ١٦ . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م .
(١٨) [الاقتصاد فى الاعتقاد] ص ١٤٣ .
(١٩) المصدر السابق . ص ١٣٩ .
(٢٠) المصدر السابق . ص١٣٥ .
(٢١) [الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى] ص ٢٥٢ . دراسة وتحقيق : دكتور محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٥م .
(٢٢) [مذاهب الإسلاميين] جـ ١ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ .
(٢٣) [مذاهب الإسلاميين] جـ ١ ، ص ٦١٢ ، ٦١٣ .
(٢٤) [نشأة الأشعرية وتطورها] ص ٦١ ، ٦٢ .
(٢٥) [مذاهب الإسلاميين] جـ ١ ، ص ٥٣٨ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ . و[الملل والنحل] جـ ١ ، ص ١٤١ . [الاقتصاد فى الاعتقاد] ص ٧٦ .
(٢٦) [الملل والنحل] جـ ١ ، ص ١٥٢ .
(٢٧) المصدر السابق : جـ١ ، ص ١٥٣ .
(٢٨) [الاقتصاد فى الاعتقاد] ص ١٢٩ ، ١٣٠ .
(٢٩) المصدر السابق . ص ١٣٢ ، ١٣٤ .
(٣٠) [الملل والنحل] جـ ١ ، ص ١٤٣ .
(٣١) [مذاهب الإسلاميين] جـ ١ ، ص ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ .
(٣٢) [الملل والنحل] جـ ١ ، ص ١٥٧ .
(٣٣) [الملل والنحل] جـ ١ ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ .
(٣٤) المصدر السابق . جـ ١ ، ص ١٤٤ ـ ١٤٦ .
(٣٥) مقدمة تحقيق [التمهيد] ص ١٤ ، ١٥ .
(٣٦) [الملل والنحل] جـ ١ ، ص ١٤٨ ، ١٤٩ .
(٣٧) الرازى [محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين] ص ١٤١ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ ، و [نشأة الأشعرية] ص ٤٤٠ .
(٣٨) [كتاب الحيوان] جـ ٢ ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ . طبعة القاهرة ، الثانية ـ بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون .
(٣٩) وهناك فارق بين نفى استقلال السبب بإيجاد المسبب ـ على رأى الأشعرية ـ للقول بأن مسبب الأسباب هو الفاعل الوحيد . . وبين نفى استقلال السبب لتوقف الفعل والمسببات على عوامل عدة تربطها معا علاقات . .
(٤٠) [تهافت الفلاسفة] ص ٦٥ ، ٦٦ .
(٤١) [مذاهب الإسلاميين] جـ ١ ، ص ٦١٨ ، ٦١٩ .
(٤٢) [الاقتصاد فى الاعتقاد] ص ١٢٨ ، ١٢٩ .
(٤٣) [مذاهب الإسلاميين] جـ ١ ، ص ٦٢٠ .

(٤٤) المصدر السابق. جـ ١، ص ٦٢١.
(٤٥) المصدر السابق. جـ ١، ص ٥٦٤.
(٤٦) [الاقتصاد فى الاعتقاد] ص ٩٣، ١٠٦.
(٤٧) انظر كتابنا [الإسلام وفلسفة الحكم] طبعة بيروت، الثانية، سنة ١٩٧٩م. وكتابنا [نظرية الخلافة الإسلامية] طبعة القاهرة سنة ١٩٨٠م.
(٤٨) [كتاب الإرشاد] ص ٤١٠. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠م.
(٤٩) [الاقتصاد فى الاعتقاد] ص ١٣٦، ١٣٧، ١٣٤.
(٥٠) البغدادى [أصول الدين] ص ٢٧٧ طبعة إستانبول سنة ١٩٣٨م، و[الفَرق بين الفِرق] ص ٣٤٠، ٣٤١ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.
(٥١) [مذاهب الإسلاميين] جـ ١، ٦٣٢، ٦٣٣.
(٥٢) [الاقتصاد فى الاعتقاد] ص ١٣٧. و[إحياء علوم الدين] ص ٨٩٣. طبعة دار الشعب. القاهرة.
(٥٣) [نشأة الأشعرية وتطورها] ص ٢٠٣.
(٥٤) آدم متز. [الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى] جـ ١، ص ٣٧٩، ٣٨٠. ترجمة: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة. طبعة بيروت سنة ١٩٦٧م.

الشّيعة الاثنا عَشَريّة

شيعة المرء: أعوانه وأنصاره والموالون لمذهبه.. هكذا يدل المصطلح لغويا، وبشكل عام.. أما فى إطار الفكر الإسلامى ومذاهبه وتياراته فلقد غلب هذا المصطلح: **«الشيعة»** على الذين شايعوا وناصروا ووالوا أمير المؤمنين **على بن أبى طالب** [٢٣ ق. هـ - ٤٠هـ ٦٠٠ - ٦٦١م] والأئمة من بنيه، وأهل بيت الرسول ﷺ على وجه العموم.. ولقد استمرت هذه الدلالة ردحا من الزمن، ثم تخصص المصطلح أكثر فأكثر عندما تبلورت فى الفكر الإسلامى نظرية «النص والوصية»، أى النص على أن الإمام، بعد الرسول، هو على بن أبى طالب، والوصية من الرسول - بأمر الله هذا - لعلى بالإمامة، وكذلك تسلسل النص والوصية بالإمامة للأئمة من بنيه، على النحو الذى قالت به الشيعة، كفرقة من فرق المسلمين. **فلم تعد موالاة أهل البيت كافية كى يكون المرء «شيعيّا»، بل أصبح الاعتقاد «بالنص والوصية» معيار التمييز بين الشيعة وغيرهم من فرق الإسلام..**

وكما انقسم المسلمون، فى البداية، إلى: **شيعة، وخوارج، ومعتزلة، ومرجئة، وأهل حديث** - [سلفية نصوصيون] -.. إلخ.. إلخ.. فلقد انقسمت الشيعة على فرق وجماعات وتيارات؛ لأنهم وإن اتفق جمهورهم على «النص والوصية» بالإمامة لعلى بن أبى طالب، فلقد اختلفوا فى أعيان الأئمة المنصوص عليهم من بنيه.. كما اختلفوا فى مدى التطرف أو الاعتدال الذى ذهبوا إليه فى موالاة أهل البيت والتشيع لهم، حتى لقد بلغت انقساماتهم قرابة المائة، إذا نحن أدخلنا فيها الفروع.. لكن التيارات الرئيسية فى الشيعة ظلت هى: **الإمامية الاثنا عشرية، والزيدية، والإسماعيلية**.. كما ظلت هذه التيارات الشيعية الثلاثة مستقطبة الكثرة الكاثرة من المتشيعين فى عالم الإسلام حتى عصرنا الراهن.

ولما كانت هذه الانقسامات، فى تيار التشيع، قد حدثت ـ على الأقل ظاهرًا، ومن حيث أسبابها المباشرة ـ فى الخلاف حول أعيان الأئمة المنصوص عليهم بعد على بن أبى طالب، فإنها قد حدثت بعد أن تبلورت الشيعة، كفرقة، حول نظرية «النص والوصية». . ومن ثم **فلقد بدأ التشيع: موالاة لأهل البيت، من منطلق أحقيتهم بالإمامة، والانتصار لهم بعد أن ظلموا.. ثم أصبح فرقة ذات نظرية متميزة فى الفكر السياسى الإسلامى، عندما تبلورت نظرية «النص والوصية».. ثم بدأ طور الانقسام..**

التشيع سابق لظهور الشيعة كفرقة

عندما يؤرخ أعلام **الشيعة** لنشأة فرقتهم يقولون إن تاريخ هذه النشأة يعود على تاريخ وفاة الرسول ﷺ عندما اجتمع قادة الأنصار ونفر من المهاجرين فى سقيفة بنى ساعدة للتداول فيمن يخلف الرسول فى الولاية على الدولة، وهو الاجتماع الذى تمخض عن البيعة **لأبى بكر الصديق** [٥١ ق. هـ ـ ١٣هـ ٥٧٣ ـ ٦٣٤م] بالخلافة على دولة العرب المسلمين. . إذ يقول مؤرخو الشيعة إن النفر من الصحابة الذين رفضوا ما تمخض عنه اجتماع السقيفة، وقالوا بأحقية على بن أبى طالب للخلافة، كانوا هم نواة الشيعة، كفرقة، وطليعة المتشيعين لأهل بيت الرسول. . تجمع على هذا الرأى مصادر الشيعة، وتتفق فيه فرقهم. . ويتفق معهم فى ذلك علماء الاستشراق[١] . . بل إن من علماء الشيعة من يذهب إلى أن التشيع والشيعة، كفرقة، وبالمعنى الذى يدل عليه المصطلح اليوم، هو الاستمرار لإسلام النبوة المحمدية، وأن من عدا الشيعة، من الذين رفضوا «النص والوصية» وقالوا بالشورى، هم طارئون على فكر الإسلام وعالم المسلمين![٢] . .

لكن غير الشيعة، والمعتزلة خاصة، ينكرون أن تكون الشيعة قد نشأت كفرقة، فى ذلك الزمن المبكر، ويؤرخون بعصر الإمام الشيعى **جعفر الصادق** [٨٠ ـ ١٤٨هـ ٦٩٩ ـ ٧٦٥م] والمفكر الشيعى **هشام بن الحكم** [المتوفى سنة ١٩٠هـ سنة ٨٠٥م] ظهور الشيعة كفرقة يعنى ذكرها ما يعنيه التشيع بالمعنى المتعارف عليه الآن[٣] .

والحق أننا إذا قصدنا بالتشيع والشيعة معنى: الميل إلى إمارة على بن أبى طالب للمؤمنين، والطموح إلى تقديمه وتفضيله على غيره من الصحابة، فإننا سنجد جماعة غير منظمة تجمعها هذه الآراء والأمانى منذ أن طرحت قضية الإمارة عقب وفاة الرسول ﷺ ، ولقد ضمت هذه الجماعة بعضًا من بنى هاشم، وكذلك **المقداد، وسلمان**

الفارسى، وأبا ذر الغفارى . . إلخ . . ولقد استمرت هذه الجماعة، غير المنظمة، واستمر هواها مع على وبنى هاشم، دون أن يتعدى ذلك نطاق الهوى والأمنيات . . فلقد بايعوا جميعًا للخلفاء الثلاثة الأول، كما بايع لهم **على بن أبى طالب**، بعد شهور أبطأها قبل البيعة للصديق . . وتعاونوا جميعًا، فى مواقع مختلفة، مع جهاز دولة الخلافة تحت إمرة الخلفاء . . فلم يكونوا لسلطة الخلافة وسلطان الخلفاء رافضين . . واستمر ذلك إلى أن بويع على بن أبى طالب بالخلافة، بعد قتل **عثمان بن عفان**، وقامت الصراعات على السلطة بينه وبين **طلحة بن عبيد الله** [٢٨ق. هـ ـ ٣٦هـ ٥٩٦ ـ ٦٥٦م] **والزبير بن العوام** [٢٨ق. هـ ـ ٣٦هـ ٥٩٦ ـ ٦٥٦م] ثم بينه وبين **معاوية بن أبى سفيان** [٢٠ق. هـ ٦٠هـ ٦٠٣ ـ ٦٨٠م] من جانب، **والخوارج** من جانب آخر . . وفى تلك الفترة أضحى ممكنا أن يطلق مصطلح «شيعة على» على أنصاره الذين حاربوا معه ونصروه ضد خصومه . . وهم هنا شيعته، بمعنى أنهم أنصار إمارته للمؤمنين، **تلك الإمارة التى «اختاروه» لها و«بايعوه» بها، بعد مقتل عثمان بن عفان**.

لكن هذا الرباط الفضفاض ليس هو المراد ولا المتبادر إلى الذهن إذا نحن تحدثنا، فنيا واصطلاحيا، عن الشيعة والتشيع، فليس الذى يميز الشيعة عن غيرهم: تفضيل **على بن أبى طالب على أبى بكر وعمر وعثمان**، ولا الميل إلى نصرته ودوام إمارته للمؤمنين، يوم أن تولاها، ذلك أن «مدرسة البغداديين»، من المعتزلة، التى تكونت منذ عهد إمامهم بشر بن المعتمر [المتوفى سنة ٢٠١ هـ سنة ٨٢٥م] قد تميزت عن «مدرسة البصرة» الاعتزالية بتفضيل علىّ على كل الصحابة، ومع ذلك فهم ليسوا شيعة بالمعنى الفنى لهذا المصطلح، بل هم أعداء للشيعة، سياسة وفكرًا، رغم أنهم قد رضوا أن يتسموا أحيانًا باسم «شيعة المعتزلة»! فليس تفضيل على، إذن، هو الذى يميز بين الشيعة وغيرهم من فرق الإسلام، حتى يكون صالحًا كى نؤرخ به نشأتهم الأولى.

أما الأمر الذى يميز الشيعة عن غيرهم فهو عقيدة «النص والوصية». وإذا كان التأريخ لنشأة فرقة من الفرق لا بد أن يكون بظهور ما يميزها عن غيرها، فلا بد أن يكون تاريخ نشأة الشيعة، كفرقة، هو تاريخ تبلور نظريتها فى «النص والوصية» بالإمامة لعلى بن أبى طالب والأئمة من بنيه . . ومن هنا كان صواب ما ذهب إليه المعتزلة عندما قالوا: إن عهد إمامة **جعفر الصادق** للشيعة ـ وهو الذى نهض فيه **هشام بن الحكم** بدور واضع القواعد النظرية للتشيع، ومهندس، بنائه الفكرى ـ هو الفترة الزمنية التى يؤرخ بها لهذه النشأة. فالقول «بالوصية» لم يعرف قبل هشام بن الحكم، وهو الذى «ابتدع هذا القول، ثم

أخذه عنه» معاصروه ومن أتوا من بعده، مثل «الحداد»، و«أبى عيسى الوراق»، و«ابن الراوندى»(٤).. فهذا المذهب، كما يقول القاضى عبد الجبار: قد «حدث قريبًا، وإنما كان من قبل يذكر الكلام فى التفضيل، ومن هو أولى بالإمامة، وما يجرى مجراه..»(٥).. وكما يقول ابن المرتضى ـ وهو من الشيعة الزيدية ـ فإن «مذهب الرافضة ـ [أى الإمامية الاثنا عشرية] ـ قد حدث بعد مضى الصدر الأول، ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص فى على جلىّ متواتر، ولا فى اثنى عشر، كما زعموا..»(٦).

أما قبل هذا التاريخ، تاريخ ظهور عقيدة «النص والوصية» ـ وهى العقيدة الوحيدة التى تميز الشيعة عن غيرهم فى الحقيقة وواقع الأمر ـ فلقد كان هناك من يميل إلى إمامة أبى بكر، ومن ناصر طلحة بن عبيد الله، على عهد عمر، كى يخلفه، ومن هيأ الأذهان لعثمان بن عفان.. وكان هناك، أيضًا، كما هو معروف، من كان هواه مع على بن أبى طالب، يتمنى أن «يختاره» المسلمون «ويبايعوه»، أما قول الشيعة: إن عقيدة النص والوصية قد وجدت قبل زمن هشام بن الحكم وجعفر الصادق، وإن عصر هشام قد أضاف إليها ظهورَ التصنيف فيها والنصرة لها، ولم ينشئها إنشاء، فإنه قول مردود.. فنحن لا نجد فى [نهج البلاغة] للإمام على ـ وهو أقدم نص مجموع فى التراث الشيعى ـ عن آل بيت الرسول ﷺ أكثر من أنهم أهل علم وبر وتقوى، وأنهم أحق بولاية أمر المسلمين، وأن قريشًا قد استأثرت بهذا الأمر من دونهم، فأبعدوهم عنه حتى ولى على الخلافة بعد عثمان.. ولا ذكر فيه للنص الإلهى والوصية النبوية لعلى بالخلافة.. كما أننا لا نجد فى مواطن الجدل من حول الخلافة ـ منذ اجتماع السقيفة وحتى عصر هشام بن الحكم ـ من احتج «بالنص والوصية» انتصارًا لعلى بن أبى طالب وتزكية لحقه فى إمارة المؤمنين.. كما أننا واجدون ـ ولذلك دلالته الهامة ـ أن الأحاديث التى روتها الشيعة عن «النص والوصية» ـ وهى التى يضمها كتاب [الكافى] للكلينى ـ وهو أهم مصادرهم وأوثقها عندهم فى هذا الباب على الإطلاق ـ أننا واجدون أن أغلب الروايات الشيعية عن «النص والوصية» ترجع بسندها لتنتهى عند الإمام جعفر الصادق، ووالده الإمام أبو جعفر محمد بن على [١١٤ هـ ٧٣٢م] فأبو جعفر محمد بن على، وأبو عبد الله جعفر الصادق، وكذلك أبو الحسن على بن موسى الرضا [١٥٣ ـ ٢٠٣هـ ٧٧٠ ـ ٨١٨م]، هؤلاء الأئمة الثلاثة إليهم تنسب أغلب الروايات التى رواها الشيعة، فى صورة أحاديث، عن «النص والوصية».. الأمر الذى يوحى بأن عصرهم كان عصر

نبلور هذه العقيدة التى ميزت هذه الفرقة عن غيرها، والتى كرست هذا الانقسام فى صفوف المسلمين.

وهناك موقف ثالث فى التأريخ لنشأة التشيع، غير موقف الشيعة وعلماء الاستشراق، الذى يرجعها إلى يوم السقيفة، وغير موقف المعتزلة، الذى يقرنها بنشأة عقيدة «النص والوصية» فى عهد هشام بن الحكم، وهذا الموقف الثالث يؤرخ لنشأة التشيع بدعوى عبد الله بن سبأ، التى ظهرت فى أواخر عهد عثمان بن عفان، ويعبر المقريزى عن هذا الموقف بقوله: «. . وكان ابتداء التشيع فى الإسلام أن رجلاً من اليهود فى خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان أسلم، فقيل له عبد الله بن سبأ، وعرف بابن السوداء، وصار يتنقل من الحجاز إلى أمصار المسلمين يريد إضلالهم! . .»(٧).

وتنسب أغلب مصادر التاريخ والفكر الإسلامى السنية إلى ابن السوداء هذا نشاطًا عظيمًا وجهدًا خرافيا، فتقول: إنه أتى الحجاز وتقشف، وقام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، طلبًا للرئاسة، ثم لعب دورًا كبيرًا فى إيقاع الفتنة بين الصحابة وعثمان بن عفان، وجازت حيلته ومؤامراته على جلة الصحابة وأكابرهم، ثم حرض على قتل عثمان، وحرك الناس فى هذا السبيل. وفى خلافة على بن أبى طالب أفسد المحاولات التى كادت تنجح للصلح، فى البصرة، بين على وطلحة والزبير. . . ثم جاء دوره فى ظهور التشيع عندما جاء إلى الكوفة «يظهر تعظيم على بما لا يرضاه على، ويستغوى بذلك من ليست له صحبة ولا فقه فى الدين، كالبوادى وأهل السواد، ويتحدث بينهم. وربما استقصر عندهم فعل أبى بكر وعمر وعثمان، ويقدم أمير المؤمنين ـ [على بن أبى طالب] ـ عليهم فى الفضل. وكان يدعى أن عليا يستخصه ويخرج إليه بأسرار لا يخرج بها إلى غيره، وعلى لا يعلم بذلك! . .»(٨). . إلى آخر أوجه النشاط التى تعزى إلى ابن السوداء، والتى يبدو فيها منفذًا لمخطط محكم التدبير، تشرف عليه هيئة سرية تبتغى هدم دولة الإسلام! . .

وهناك من الباحثين من هالتهم هذه الصورة، فبحثوا عن شخصية عبد الله بن سبأ هذا وعن نشاطه، وقاد هذا البحث البعض إلى إنكار وجود هذه الشخصية كلية، ورأى أن مؤرخى السنة قد اخترعوها كى يعلقوا فى عنقها الأحداث والصراعات والدماء التى سببها الصراع على السلطة، حتى تظل لصحابة رسول الله قدسيتهم وصورتهم المثلى والمثالية فى النفوس! . . كما قاد هذا البحث البعض الآخر إلى التسليم بوجود هذه الشخصية، ولكن مع رفض المبالغة فى الدور الذى لعبته فى تلك الأحداث(٩). .

أما فيما يختص بموضوعنا، موضوع التأريخ لنشأة التشيع، فإن وجود ابن سبأ ـ على فرض التسليم بوجوده ـ وظهور آرائه، سواء على عهد عثمان أو عهد على، لا يصلح دليلاً على أن التشيع قد ظهر فى ذلك التاريخ، **فلم تنسب المصادر المعتمدة فى التاريخ والفكر الإسلامى إلى ابن سبأ القول «بالنص والوصية»، بل نسبت إليه فقط القول «بتفضيل» علىّ على الصحابة، وتقديمه على أبى بكر وعمر وعثمان**... وحتى الشيعة أنفسهم لا يروون عنه شيئًا من ذلك، بل وينكر أغلبهم وجوده. . . فدعوى عبد الله بن سبأ ـ على فرض وجوده ووقوعها ـ «لم يكن من دعوى **هشام بن الحكم** بسبيل» ـ كما يقول **القاضى عبد الجبار** ـ ومن هنا فإن عصره لا يصح أن يتخذ بدء التأريخ لظهور الشيعة والتشيع بالمعنى الفنى والاصطلاحى المعروف.

ولما كانت الإمامة عند الشيعة قد أصبحت عقيدة دينية، بل أصلا من أهم أصول الدين، وقدمت صفتها تلك على صفتها السياسية. . فإننا لا نستطيع أن نرى فى «**الحركات السياسية**» التى قام بها الشيعة قبل عهد جعفر الصادق دليلاً على وجود فرقة الشيعة بالمعنى الاصطلاحى الدقيق؛ لأن هذه «**الحركات السياسية**» لم تقم على أساس قاعدة التشيع الأساسية، وهى «الوصية»، وإنما قامت على أساس أن **الحسن أو الحسين أولى بإمارة المؤمنين** من **معاوية** أو ابنه **يزيد**، أو على طلب الثأر للحسين تكفيراً عن ذنب خذلان أهل العراق له وقعودهم عن نصرته بعد أن بايعوه واستقدموه. .

فبعد أن تنازل الحسن بن على لمعاوية، على أن يكون له الأمر من بعده، أى أن يكون «وليا للعهد»، والخليفة التالى لمعاوية، بعد هذا التنازل أعلن معاوية أن وعده للحسن كان ضرورة حرب حتى تجتمع كلمة الأمة وتضع الحرب أوزارها، وأما وقد اجتمعت الكلمة، وسمى العام «عام الجماعة»، فلقد أعلن تنصله من وعده، وقال: «إنى كنت شرطت شروطًا ووعدت عدات، إرادة لإطفاء نار الحرب، ومداراة لقطع هذه الفتنة، فأما إذ جمع الله لنا الكلمة والألفة، وأمننا من الفرقة، فإن ذلك تحت قدمى؟!. .»[١٠].

ويومها جاء إلى الحسن بن على وفد من أشراف أهل العراق يلومونه على أنه لم يستوثق من معاوية بوعد مكتوب يشهد عليه وجوه أهل المشرق والمغرب. . ثم عرضوا عليه الشروع فى حرب معاوية ثانية، فإن معه من شيعته أربعين ألف مقاتل من أهل الكوفة، كلهم يأخذ العطاء، ومعهم مثلهم من أبنائهم وأتباعهم، سوى شيعة الحسن من أهل البصرة والحجاز. .

فنحن هنا إزاء «شيعة» لها جيش منظم، يأخذ العطاء، ويتكلم باسمها **سليمان بن صرد** [٢٨ ق. هـ - ٦٥هـ ٥٩٥ - ٦٨٤م] طالبًا من **الحسن** النهوض لمقاومة **معاوية** وقتاله. . . ومن القدماء من يرى أن هذا الموقف وذلك التاريخ هو بدء ظهور التشيع بمعناه المعروف(١١). . . ولكننا نقول: إن هذه «الشيعة» لم يقم تنظيمها على القاعدة الأولى والأساسية للتشيع، قاعدة «النص والوصية»، ومن ثم فلم يكونوا «شيعة» بالمعنى المعروف الآن لنا، والذى عرف منذ عصر **جعفر الصادق وهشام بن الحكم**، ولو كان الأمر غير ذلك، لقال سليمان بن صرد يومها للحسن بن على: إنه ما كان لك أن تتنازل لمعاوية؛ لأن هذا التنازل مناقض «للنص والوصية» على إمامتك، ومن ثم فإن هذا التنازل باطل دينيا، وبالأولى سياسيًا، فاستغفر لذنبك، وانهض بنا نقاتل معاوية بن أبى سفيان! . . لو كانوا «شيعة»، ولو كانت «الشيعة» قد ظهرت يومئذ - بمعناها الاصطلاحى الحالى - لقالوا ذلك، ولكان هذا هو منطقهم الفكرى. . ولكنهم لم يكونوا كذلك، بل كانوا بقية جيش على ودولته، الذين بايعوا الحسن، قبل تنازله لمعاوية، فلما تنازل، على أن تكون له الإمرة من بعده، استمروا من حوله فى انتظار قضاء الله أن يسبق إلى معاوية فتعود الإمرة للحسن، وتعود لهم الحكومة والسلطان، لقد كانوا - كما يقول أدبنا السياسى الحديث - «حكومة الظل» التى تعيش بجيشها وفى عاصمتها تنتظر موت معاوية كى تلى أمر الأمة، وفقًا للعهد الذى قطعه معاوية للحسن، ومن ثم فلم يكن موقفهم هذا ولا عهدهم ذاك هو موقف الشيعة ولا العهد الذى يؤرخ به ظهور هذه الفرقة، بمعناها وفكرها المعروف.

أما عندما بدأ «القول بالإمامة»، وبدأ التأليف فيها، ورواية الأحاديث والقصص التى تدور حول «النص والوصية» لعلى وبنيه. . عندما بدأ ذلك نشأت عقيدة الشيعة، التى ميزتهم وما زالت تميزهم عن الفرق الأخرى، وتكون التنظيم الشيعى الذى اعتنق أهله هذا الاعتقاد.

وابن النديم، وهو يؤرخ لنشأة التأليف، يذكر أن «أول من تكلم» فى مذهب **الإمامة: على بن إسماعيل بن ميثم الطيار**. . صحيح أنه يذكر أن هذا الرجل قد كان «من جلة أصحاب على - رضى الله عنه». . ولكن لم يقل أحد إن عهد على بن أبى طالب قد شهد التأليف فى الإمامة أو غيرها من الفنون. . أما بعد ذلك فلقد كتب على بن إسماعيل بن ميثم الطيار - كطليعة للقائلين بالإمامة والمتكلمين فيها - كتب [كتاب الإمامة] و[كتاب الاستحقاق]. . . وإذا نحن رجعنا إلى [معجم المؤلفين] فإننا نجده يذكر أن على بن إسماعيل بن ميثم الطيار كان حيا قبل سنة ١٧٩هـ ٧٩٥م. . الأمر الذى يبتعد به عن عهد

على بن أبى طالب! . . ويضيف [المعجم] أن الرجل قد كانت له مجالس مع هشام بن الحكم؟! . .[١٢] ثم جاء دور هشام بن الحكم، الذى ـ كما يقول ابن النديم ـ: «فتق الكلام فى الإمامة، وهذب المذهب والنظر. . » وألف فيها: [كتاب الإمامة]، و[كتاب الرد على من قال بإمامة المفضول]، و[كتاب اختلاف الناس فى الإمامة]، و[كتاب الوصية والرد على من أنكرها]، و[كتاب الحكمين]، و [كتاب الرد على المعتزلة فى طلحة والزبير][١٣] . .

فللمرة الأولى ترد كلمة «الوصية» فى عنوان كتاب هشام بن الحكم. . أما قبل هذا العهد فإن المرء لا يستطيع العثور على أثر لهذه العقيدة، لا فى فكر المسلمين، الذى أرخ ابن النديم لظهوره وذكر عناوين مصنفاته، ولا فى الجدل الذى دار حول السلطة والإمارة، ولا فى المواقف العملية لدى أى فريق من الفرقاء.

هذا عن التاريخ الحقيقى لنشأة عقيدة «النص والوصية». . أى التاريخ الحقيقى لنشأة التشيع والشيعة، بالمعنى الفنى والاصطلاحى المعروف لنا الآن. .

نظرية الإمامة الشيعية

ليس ما يميز الشيعة عن غيرها من فرق الإسلام أن لها مذهبًا فقهيًا متميزًا، هو المذهب الجعفرى ـ نسبة إلى جعفر الصادق ـ لأن الفقه الإسلامى حافل بالمذاهب، المشهور منها وغير المشهور، ولم يحدث أن أثمر تعدد المذاهب الفقهية انقسامًا بين المسلمين يوازى أو يدانى أو يشابه ذلك الانقسام الحاد الذى قام بين الشيعة وبين بقية المسلمين، بمذاهبهم الفقهية ومدارسهم الكلامية وتياراتهم الفكرية. .

فما يميز الشيعة عن غيرهم ليس المذهب الفقهى، ولا آراء كلامية انفردوا بها فى أمور إلهية، ذلك **«أن اجتهادات المسلمين فى الفقه واختلافاتهم فى تصور الكون والذات الإلهية لم تصنع بينهم الحواجز ولم تقسم لهم الصفوف.. وإنما كانت السياسة والصراعات على السلطة والدولة هى بؤرة الخلاف الجذرى العميق ومصدر الانقسامات التى استعصت على الاتحاد والالتئام!.. والتاريخ شاهد على أن المسلمين لم يجردوا سيفًا ولم يريقوا دما لخلاف فى الدين، ولكنهم جردوا كل السيوف وأراقوا أنهار الدماء لخلافات السياسة وصراعات السلطة والسلطان!..وهو شاهد كذلك على أن الخلافات السياسية التى استعصت على التجاوز، حتى مع**

مرور القرون وتبدل الأجيال، كانت تلك التى صبغها أصحابها وأطراف النزاع فيها بصبغة الدين، فانتقلت من نطاق «المرحلى والمؤقت» إلى إطار «الأبدى والدائم»، وغدت «ثوابت» بعد أن كانت من «المتغيرات»!.. ومن هذا النوع، بل وفى مقدمته، كانت نظرية الإمامة؟!».

فهى تعنى السلطة.. والسلطة العليا والأولى فى المجتمع الإسلامى.. وحولها وعليها اختلف المسلمون منذ اجتماع السقيفة.. وبسببها وضع المسلمون سيوفهم فى رقاب بعضهم، وجرت بسببها منهم الدماء.. وكان الشيعة طرفًا أصيلاً ودائمًا فى الصراع الإسلامى حول هذه السلطة، إذ ناصروا وشايعوا آل بيت الرسول ﷺ وتحملوا فى سبيل ذلك قهرًا واضطهادًا وتنكيلاً، استمر قرونًا، وعنف حتى بلغ حد المأساة، وأسهم فيه العديد من الفرقاء، بدءا من بنى أمية حتى آل بهلوى، مرورًا ببنى العباس وآل عثمان؟!..

لكن الذين ينظرون إلى التاريخ، وفيه، بعقلانية واستنارة، وخاصة فى واقعنا الراهن وعصرنا الحديث، كانت تراودهم الآمال فى التئام الصف الإسلامى الذى تفرق بسبب صراع تجاوزته القرون على سلطة أصبحت فى ذمة التاريخ لحساب أئمة وخلفاء وأمراء مضوا جميعا إلى رحاب الله!.. غير أن هذه الآمال لم يظهر فجرها حتى الآن، بل ولم تبد لهذا الفجر فى الأفق نذر أو علامات!.. فهل غدت خلافات الموتى، الذى بليت منهم العظام، مستعصية على أن تتجاوزها عزائم الأحياء؟!.. يبدو أن الإجابة ـ حتى الآن ـ هى: نعم!.. المؤكد أن صبغ هذه الخلافات السياسية بصبغة الدين، مما أكسبها طابع الثبوت والخلود، وأضفى عليها القداسة، هو السر فى جعلها، أى جعل نظرية الإمامة، الصخرة التى ما زالت تتحطم عليها وحدة المسلمين، منذ تبلور الشيعة، كفرقة، وحتى هذا العصر الذى نعيش فيه!..

* ذلك أن الشيعة الذين شربوا كأس الاضطهاد الأموى حتى ثمالته، قد بلغ بهم الاضطهاد إلى الحد الذى كفروا فيه بهذه السلطة البشرية الأموية.. وبعد أن تكررت ثوراتهم وانتفاضاتهم وتمرداتهم الفاشلة، وجرت عليهم المزيد من الاضطهاد، عادوا إلى الذات فانكفئوا عليها، وعاشوا المأساة، وغدا الحزن وحب آل البيت رباطًا عاطفيًا ألف بين قلوبهم ورص لبنات بنيانهم.. ثم تطلعوا إلى ربهم آملين مؤملين فى الخلاص، فتمنوا وحلموا بسلطة إلهية عادلة، تتمثل فى إمام معصوم عصمة

الأنبياء، عالم علم الأنبياء، منزه عن نواقص البشر، لم يشترك البشر ـ العصاة غير المعصومين ـ فى اختياره والبيعة له، وإنما السماء هى التى اختارته وعينته، والله ـ سبحانه ـ هو الذى صنعه على عينه، كى يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت بالجور والفساد! . . **فكفروا بالسلطة البشرية الظالمة، كان قول الشيعة بالسلطة الدينية والإمامة الدينية والوصية والنص من الله على الأئمة.. فهذا ـ فى رأيهم ـ هو المتسق مع العدل الإلهى ومع رعاية الخالق للمخلوقين!**

وصدورا من هذا الموقف . . وأيضًا تسليمًا بحاجة المجتمع إلى سلطة عليا . . قال الشيعة بضرورة السلطة، أى بوجوب الإمامة . . وقالوا إن صلاح الدين والدنيا متوقف عليها، وإن استمرار الرسالة الإلهية مرتبط بوجود الإمام؛ لأنه هو المعصوم وحده من دون الأمة، فهو المرجع المؤتمن فى الدين، وكذلك فى الدنيا . . ولما كانت الإمامة، على هذا النحو، هى ما يقرب الناس من الخير ويبعدهم عن الشر، إذن فهى «لطف» إلهى، كما كانت النبوة كذلك، فهى على النبوة تقاس، وليس ـ كما قال غيرهم ـ تقاس على مناصب الحكام والولاة . . ولهذا وجدنا الإمامة واجبة ـ عند الشيعة ـ وجوبًا عقليًا، لا شرعيًا، ووجوبها على الله سبحانه؛ لأنه هو مصدرها الأوحد، وليس وجوبها على البشر؛ لأنهم لا شأن لهم بها، فهى أمر من أمور السماء . .

* وقالت الشيعة: إن الإمامة أصل من أصول الدين، بل من أهم أصوله «فالإيمان لا يتم إلا بالاعتقاد بالإمامة»(١٤)، وهى، مع الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، تكوّن فرائض الله الخمس(١٥) . . وهى، مع المعرفة بصفات الله، والتصديق بالعدل والحكمة، والتصديق بالنبوة، والتصديق بالمعاد، تكوّن قواعد الإيمان والإسلام الخمسة(١٦) . .

وكما بلّغ الرسول الدين عن ربه، وأشهد الناس على بلاغه، فإن الإمامة كانت مما بلّغ عن ربه من أصول دينه، ومما أشهد الناس على بلاغه إياهم لها . . وفى هذا الباب يفسر الشيعة بعض المأثورات تفسيرًا يختلف معهم فيه غيرهم، وينفردون هم برواية مأثورات أخرى:

١ ـ فهم يستندون إلى «**حديث الغدير**» فى أن الرسول قد أشهد الناس، عند «غدير خم»، وهو عائد من حجة الوداع، على أن على بن أبى طالب هو الإمام من بعده، عندما خطب فقال: «**من كنت مولاه فعلى مولاه**» . . لكن خصومهم ينكرون أن يكون

المراد هو الإمامة والسلطة السياسية فى المجتمع؛ لأن الموالاة هى «النصرة» و«المناصرة»، كما تشهد بذلك معانى ومواطن ورود هذا المصطلح فى القرآن الكريم، وليست السياسة والسلطة العليا فى المجتمع . .

٢ ـ وهم يستدلون على «النص والوصية» من النبى لعلى بن أبى طالب بالإمامة، «**بحديث المنزلة**»، الذى خاطب فيه النبى عليا فقال: «**أنت منى بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبى بعدى**» . . وخصومهم يقولون إن هذا الحديث لا يشهد لهم؛ لأن هارون لم تكن من منازله مع موسى الخلافة والإمامة السياسية بعد موسى، فلقد مات قبله، فالخلافة والإمامة هنا غير واردة ولا مرادة . .

٣ ـ كما يستدلون «**بحديث الدار**»، **فى بداية الدعوة بمكة، عندما جمع الرسول عشيرته، وفيهم على ـ وهو صبى ـ فقال لهم: «إن هذا أخى ووصيى وخليفتى فيكم».. لكن خصومهم ينكرون أن تكون الخلافة والإمامة السياسية مرادة.. ففى بداية الدعوة لم تكن القضية واردة، بل لم تكن قضية «الدولة» الإسلامية واردة أصلاً، فلقد كان الوقت مبكراً حتى بالنسبة لوجود «الجماعة» الإسلامية!..**

وذلك فضلا عن أن جميع هذه الأحاديث ـ وما ماثلها ـ هى «أحاديث آحاد».. وأحاديث الآحاد إن جاز الأخذ بها فى «الأمور العملية» فمن غير الواجب أن تؤسس عليها «العقائد»، خصوصًا إذا كانت عقيدة الإمامة، وهى.. على رأى الشيعة، من أصول الدين!(١٧) . .

وإذا كانت المأثورات التى رواها الشيعة أو فسروها كى تشهد لعقيدتهم فى «النص والوصية» قد جاء أغلبها للنص على إمامة **على بن أبى طالب**، فلقد قالوا إنه قد نص على إمامة ابنه **الحسن**، الذى نص على إمامة أخيه **الحسين** . . . وهكذا توالت سلسلة أئمتهم من آل البيت، أبناء **فاطمة بنت الرسول**:

١ ـ أبو الحسن، على بن أبى طالب ـ «المرتضى» ـ [٢٣ ق. هـ ـ ٤٠هـ ٦٠٠ ـ ٦٦١م].

٢ ـ أبو محمد، الحسن بن على ـ «الزكى» ـ [٣ ـ ٥٠هـ ٦٢٤ ـ ٦٧٠م].

٣ ـ أبو عبد الله، الحسين بن على ـ «سيد الشهداء» ـ [٤ ـ ٦١هـ ٦٢٥ ـ ٦٨٠م].

٤ ـ أبو محمد، على بن الحسين ـ «زين العابدين» ـ [٣٨ ـ ٩٤ هـ ٦٥٨ ـ ٧١٢م].

٥ ـ أبو جعفر محمد بن على ـ «الباقر» ـ [٥٧ ـ ١١٤هـ ٦٧٦ ـ ٧٣٢م].

٦ ـ أبو عبد الله، جعفر بن محمد ـ «الصادق» ـ [٨٠ ـ ١٤٨هـ ٦٩٩ ـ ٧٦٥م].

٧ ـ أبو إبراهيم، موسى بن جعفر ـ «الكاظم» ـ [١٢٨ ـ ١٨٣ هـ ٧٤٥ ـ ٧٩٩م].

٨ ـ أبو الحسن، على بن موسى ـ «الرضا» ـ [١٥٣ ـ ٢٠٣ هـ ٧٧٠ ـ ٨١٨م].

٩ ـ أبو جعفر، محمد بن على ـ «الجواد» ـ [١٩٥ ـ ٢٢٠هـ ٨١١ ـ ٨٣٥م].

١٠ ـ أبو الحسن، على بن محمد ـ «الهادى» ـ [٢١٤ ـ ٢٥٤هـ ٨٢٩ ـ ٨٦٨م].

١١ ـ أبو محمد، الحسن بن على ـ «العسكرى» ـ [٢١٤ ـ ٢٥٤ هـ ٨٢٩ ـ ٨٦٨م].

١٢ ـ أبو القاسم، محمد بن الحسن ـ «المهدى» ـ [٢٥٦ ـ . . . . . هـ ٨٧٠ ـ . . . . . م].

هذه هى سلسلة الأئمة الاثنا عشر، عند الشيعة الإمامية الاثنا عشرية. . ومن كونهم اثنى عشر أخذت هذه الفرقة ـ تمييزاً لها عن غيرها من فرق الشيعة الإمامية ـ اسم: «الاثنا عشرية». .

وفيما يتعلق بتسلسل الإمامة فى ولد **على بن أبى طالب**، فإن اختلاف تيارات التشيع حول أعيان الأئمة قد كان سببًا رئيسيًا لما أصاب هذا التيار من انقسامات. .

* **«فالكيسانية»**: لم يحصروا الإمامة فى أبناء **على** من **فاطمة**، وقالوا إنها انتقلت من على لابنه **محمد بن الحنفية** [٢١ ـ ٨١هـ ٦٤٢ ـ ٧٠٠م].

* **«والإسماعيلية»**: قالوا إنها بعد **جعفر الصادق** لابنه **إسماعيل** [١٤٣هـ ٧٦٠م] وليس لموسى **«الكاظم»**.

* **«والزيدية»**: قالوا إن «الوصية والنص» لم يتعد **عليا والحسن والحسين**، وأنه لم يحدد «الذات»، ذات المنصوص عليه بل كان نصّا على من تجتمع فيه صفات الإمام، وهى قد اجتمعت فى هؤلاء الثلاثة، وأن الإمامة بعدهم فيمن تتوافر فيه الشروط من ولد على، شريطة أن يكون ثائراً خارجًا شاهراً سيفه ضد أئمة الجور والفساد، وأنها لذلك كانت لزيد بن على [٧٩ ـ ١٢٢هـ ٦٩٨ ـ ٧٤٠م] ثم لأئمة الزيدية من بعده. .

أما الاثنا عشرية، فإنهم، بعد تحديدهم لسلسلة أئمتهم الاثنا عشر، قالوا إن إمامهم الثانى عشر: أبو القاسم، محمد بن الحسن، قد اختفى، اتقاء للهلاك، فى سرداب بمدينة

«سامراء»، بالعراق، وأنه حى لم يمت، ولن يموت حتى يظهر فيقود شيعته لبناء الدولة الإسلامية، مالئا الأرض عدلاً بعد أن امتلأت بالجور والفساد، وأنه لذلك هو «المهدى» الذى يدعون الله أن يعجل ظهوره ويزيل حرجه ويسهل فرجه. . وهم يعتبرون بقاءه حيّا هذه القرون من الأمور الجائزة عقلاً، الواجبة بالنصوص المروية عندهم، وأنه، فى النهاية، ليس إلا إحدى المعجزات التى اختص الله بها الأئمة اختصاصه الرسل والأنبياء! . .

لكن اختفاء «المهدى» وغيبته، وطول هذه الغيبة قد فرضت على الفكر الشيعى ضرورة التلاؤم مع واقع الافتقار إلى الإمام، الذى هو المرجع الأوحد فى أمور الدين والدنيا، فتبنى هذا الفكر مبدأ نيابة المجتهد ـ واحدًا كان أو أكثر ـ عن الإمام، وولاية هذا المجتهد على جمهور الشيعة، وقالوا: «إنه ليس معنى انتظار هذا المصلح المنقذ «المهدى»، أن يقف المسلمون مكتوفى الأيدى فيما يعود إلى الحق من دينهم، وما يجب عليهم من نصرته والجهاد فى سبيله والأخذ بأحكامه، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بل المسلم أبدًا مكلف بالعمل بما أنزل، من الأحكام الشرعية. . **والمجتهد الجامع للشرائط هو نائب للإمام ـ عليه السلام ـ فى حال غيبته، وهو الحاكم والرئيس المطلق، له ما للإمام فى الفصل فى القضايا والحكومة بين الناس، والراد عليه راد على الإمام، والراد على الإمام راد على الله تعالى، وهو ـ [رأى الرد على نائب الإمام] ـ على حد الشرك بالله؟!»**(١٩) . .

وعلى حين قصر بعض مجتهدى الشيعة ولاية المجتهد ونيابته عن الإمام الغائب فى أمور الدين والفقه، وجعلوا شئون الثورة والدولة والسياسة مؤجلة حتى يظهر الإمام، فإن مجتهدين آخرين، وخاصة فى القرون الأخيرة، قد عمموا ـ استجابة للضرورات، وخاصة بعد تطاول الزمن دون أن يظهر الإمام الغائب ـ ولاية الفقيه المجتهد فى كل ما هو للإمام، وقالوا: «إن المجتهد ليس مرجعًا فى الفتيا فقط، بل له الولاية العامة، فيرجع إليه فى الحكم والفصل والقضاء، وذلك من مختصاته، ولا يجوز لأحد أن يتولاها دونه، إلا بإذنه، كما لا تجوز إقامة الحدود والتعزيرات إلا بأمره وحكمه، ويرجع إليه فى الأموال، التى هى من حقوق الإمام ومختصاته»(٢٠).

ويقولون: «إنه إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة عالم عادل، فإنه يلى من أمور المجتمع ما كان يليه النبى ـ صلى الله عليه وعلى آله ـ منهم. . وهو يملك من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول وأمير المؤمنين، وواجب الناس أن يسمعوا له

ويطيعوا. . » وهم يروون عن أئمتهم حديثًا نبويًا يجعلونه سندا فى عموم ولاية المجتهد والفقيه، يقول فيه الرسول ﷺ ـ فيما يرويه على بن أبى طالب ـ : «قال رسول الله، صلى الله عليه وعلى آله: **اللهم ارحم خلفائى** ـ (قالها ثلاث مرات) ـ قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: **الذين يأتون من بعدى، يروون حديثى، وسنتى، فيعلمونها الناس من بعدى..**»(٢١).

هكذا جعلت الشيعة الإمامة أصلا للدين، قاستها على النبوة، وحصرت فى الإمام أمور الدين والدنيا، ثم تسلسل الاثنا عشرية بأئمتهم حتى الثانى عشر، فلما غاب أحلوا مجتهديهم فى النيابة عنه، ومنح تيار منهم هؤلاء المجتهدين سلطان الإمام وسلطاته، فجعلوا لهم الولاية العامة، فى الدين والدنيا، حتى لقد جعلوا الراد على المجتهد رادا على الإمام، أى رادا على الله. . أى مشركًا بالله! . . وهم فى هذا متسقون تمامًا مع العقيدة التى تجعل الإمامة دينا، وأصلا من أهم أصول الدين!

* ولقد كان واضحًا لدى الشيعة، ولدى خصومهم، أنهم يناصبون فكرة «الشورى» فى السياسة ونظم الحكم عداء شديدًا؛ لأنهم يجعلون المرجعية للإمام دون الأمة، وتعيين الإمام لله دون الناس، ويجعلون من عصمة الإمام حاجزًا دون نقده أو مخالفته، حتى لقد جعلوا الرد عليه شركًا بالله. . ولقد كان مفكروهم صرحاء فى الاعتراف بذلك، فلم ينفوه أو ينكروه، بل دافعوا عنه وبرروه، عندما قالوا: إن الفرد ـ غير الإمام ـ يجوز عليه الخطأ والسهو والنسيان والضلال: والأمة، فى مجموعها، ليست سوى جمع هؤلاء الأفراد الذين تتكون منهم، فما جاز على الفرد منها يجوز على جميعها ومجموعها، ومن هنا، حتى يحفظ الله دينه كان لا بد من معصوم ثقة حجة قيم، حتى على الدين والقرآن، وهو الإمام. . ووفق عبارة **أبى جعفر الطوسى** [٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ ٩٩٥ ـ ١٠٦٧م] فإن «شريعة نبينا لا بد لها من حافظ. . ولا يخلو الحافظ لها من أن يكون: جميع الأمة، أو بعضها. . وليس يجوز أن يكون الحافظ لها الأمة؛ لأن الأمة يجوز عليها السهو والنسيان، وارتكاب الفساد، والعدول عما علمته. . وإن ما جاز على آحادها جائز على جميعها، من حيث لم يكن إجماعها أكثر من انضمام آحادها بعضها على بعض. . وإذا كانت العصمة مرتفعة من كل واحد على انفراد، فيجب أن تكون مرتفعة عن الكل. . فإذن، لا بد للشريعة من حافظ معصوم، يؤمن من جهته التغيير والتبديل والسهو، ليتمكن المكلفون من المصير إلى قوله، وهو الإمام. . »(٢٢).

هذا على حين جعل خصوم الشيعة العصمة للأمة، عند اجتماعها، لا للفرد الإمام، وقالوا إن اجتماع الأمة يجعل لفكرها ورأيها وزنًا، بل عصمة؛ لأن اجتماعها إنما يمثل حالة «كيفية» تختلف تمامًا عن حال أفرادها إذا نظرنا إليهم فرادى متفرقين، وضربوا الأمثلة على ذلك.. فقطرة الماء لا تروى، لكن مجموع القطرات، بما له من الاجتماع، يروى.. وكذلك لقمة الخبز لا تشبع، لكن مجموعها يشبع، والشعرة الواحدة لا تغنى، لكن مجموعها يثمر الحبل المتين.. إلخ.. إلخ.. ففرق بين حال الفرد وإجماع المجموع، وليس الإجماع مساويا لعدمه؛ لأن اجتماع الأمة لا يعنى جمع مجموعة من الأصفار!..

* أما صفات الإمام عند الشيعة، فمنها:

أولاً: صفات يجب أن يتصف بها من حيث كونه إمامًا، وذلك مثل كونه معصومًا، وكونه أفضل الخلق على الإطلاق. والفضل هنا فضل فى الدين والمرتبة الدينية والدرجة عند الله، بالقياس إلى غير الأئمة من عباد الله.

وثانيًا: صفات يجب أن يتصف بها بحكم المهام التى يتولاها، وذلك مثل علمه بالسياسة، وبجميع أحكام الشريعة، وكونه حجة فيها، وكونه أشجع الخلق(٢٣)..

وبسبب من كون الإمامة، عند الشيعة، مقيسة على النبوة، فإن صفات الإمام هذه، عند الشيعة، تتجاوز مستواها عند البشر العاديين، من جمهور الأمة، عامتهم وخاصتهم.. فهو معصوم؛ لأن للإمامة مهام دينية أساسية.. فالنبى يبلغ الشريعة، والإمام حافظ لها وحجة لها وفيها، وكما تلزم العصمة للمبلغ فى التبليغ وما يتعلق به، كذلك تلزم للحافظ فى الحفظ وما يتعلق به.

هذا على حين يرى غير الشيعة أن الإمام ما هو إلا منفذ للأحكام، قائم بمصالح الدنيا، مثله فى ذلك مثل الحكام والأمراء والولاة، فعليهم يقاس، وليس قياسه على النبوة والأنبياء.. أما الشريعة عندهم فهى محفوظة بالرواية، والرواية موضع ثقة؛ لأن الأمة التى روت وأجمعت هى المعصومة، وهى التى قال عنها نبيها ﷺ: **إنها لا تجتمع على ضلالة**..

والعلم، كصفة من صفات الإمام، عند الشيعة، هو علم غير محدود.. وهو لازم للطبيعة الدينية لمهمته، وقبس من السماء يأتيه عن طريق «روح القدس» التى تلهمه إلهامًا، والتى تقوم، بالنسبة له، مقام الوحى بالنسبة للأنبياء.. فالسماء «تفهِّم الإمام وتُحدثه وتنكت فى أذنه» بواسطة «روح القدس» فيعلم ما يريد أن يعلمه، بل ويعلمه دون معلم أو

تعلم!.. فهو «إذا أراد أن يعلم الشىء أعلمه الله بذلك..»[٢٤].. وكما يقول المجتهد الشيعى الإمامى محمد رضا المظفر: **فإن الإمام «يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبى أو الإمام من قبله، وإذا استجد شىء لا بد أن يعلمه من طريق الإلهام بالقوة القدسية التى أودعها الله ـ تعالى ـ فيه، فإن توجه إلى شىء وشاء أن يعلمه على وجهه الحقيقى لا يخطأ فيه.. إن قوة الإلهام عند الإمام، التى تسمى بالقوة القدسية، تبلغ الكمال فى أعلى درجاته، فيكون فى صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقى المعلومات فى كل وقت وفى كل حالة، فمتى توجه إلى شىء من الأشياء وأراد معرفته استطاع علمه بتلك القوة القدسية الإلهامية بلا توقف، ولا ترتيب مقدمات، ولا تلقين معلم وتنجلى فى نفسه المعلومات كما تنجلى المرئيات فى المرآة الصافية، لا غطش فيها ولا إبهام، ويبدو واضحا هذا الأمر فى تاريخ الأئمة، لم يتربوا على أحد، ولم يتعلموا على يد معلم، من مبدأ طفولتهم إلى سن الرشد، حتى القراءة والكتابة، ولم يثبت عن أحدهم أنه دخل الكتاتيب أو تتلمذ على يد أستاذ فى شىء من الأشياء، مع ما لهم من منزلة علمية لا تجارى، وما سئلوا عن شىء إلا أجابوا عليه فى وقته، ولم تمر على ألسنتهم كلمة: «لا أدرى»، ولا تأجيل الجواب إلى المراجعة أو التأمل، أو نحو ذلك!!»[٢٥].**

و«روح القدس»، هذا الذى جعله الشيعة صلة قائمة ودائمة بين السماء وبين الإمام، هو الذى «حمل النبى به النبوة، فإذا قبض النبى انتقل روح القدس فصار للإمام!!»[٢٦].. كما يقول الكلينى..

هذه هى صفات الإمام عند الشيعة.. الذين قاسوا الإمامة على النبوة، فوصفوا الإمام بصفات النبى، بل لعلهم قد بلغوا بالأئمة ما لم يبلغ غيرهم بالأنبياء!..

* ولقد كان طبيعيًا للإمام المعصوم، وهذه هى صفاته وتلك هى قدراته، أن تكون له سلطات لا تعرف الحدود ولا القيود.. والشيعة يؤصلون عموم سلطات الإمام وشمول سلطانه بما يضاف فى بعض روايات «حديث الغدير» من أن وضع النبى، من حيث كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، هو للإمام، فهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فله فى الأنفس وفيما لدى الأنفس أكثر وأولى مما لهذه الأنفس ذاتها فى ذاتها؟!..

وكمثال على ما له فى المجتمع من سلطات وسلطان، فإن له، عندهم، «الملكية»

الحقيقية - وبعضها «ملكية الرقبة» - فيما لدى الأمة من أموال، أقلتها الأرض أو استكنت فى باطنها، وما للناس لا يعدو «حق المنفعة» فى مقادير مما بأيديهم! . . وهم يروون فى آثارهم: «**أن الدنيا كلها للإمام، على وجه الملك، وأنه أولى بها من الذين هى فى أيديهم!**» . . وفى الأحاديث التى رووها عن أئمتهم، منسوبة إلى الرسول، نقرأ قوله - عليه الصلاة والسلام: «**خلق الله آدم، وأقطعه الدنيا قطيعة، فما كان لآدم فلرسول الله، وما كان لرسول الله فهو للأئمة من آل محمد**» . . كما يروون عن الإمام **جعفر الصادق** قوله: «إن جبريل كرى - [أى استحدث] - خمسة أنهار: الفرات، ودجلة، ونيل مصر، ومهران، ونهر بلخ، فما سقت أو سقى منها فللإمام، والبحر المطيف بالدنيا للإمام! . . والأرض كلها لنا، فما أخرج الله منها من شىء فهو لنا . . وكل ما فى أيدى شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون حتى يقوم قائمنا - [أى المهدى] - فيجيبهم طسق - [الوظيفة من الخراج] - ما كان فى أيديهم، وأما ما كان فى أيدى غيرهم فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم صفرة! [أى يخرجهم جوعى مرة واحدة!] . . » . . كما يروون عن الإمام أبى جعفر **محمد بن على** - «زين العابدين» - قوله: «إن الأرض كلها لنا، فمن أحيا أرضًا من المسلمين فليعمرها، وليؤد خراجها إلى الإمام من أهل بيتى، وله ما أكل منها . . حتى يظهر القائم من أهل بيتى بالسيف فيحويها ويمنعها، ويخرجهم منها . . إلا ما كان فى أيدى شيعتنا فإنه يقاطعهم على ما فى أيديهم، ويترك الأرض فى أيديهم»(٢٧).

فكل ما فى الدنيا هو للإمام . . وهذا مثال لما له، فى الناس وما لدى الناس، من سلطات وسلطان.

* وغير الشيعة قد يرون فيما تصف به الشيعة إمامها، وما يقررون له من سلطات الكثير من المغالاة، بل والشطط. لكننا نرى كل ذلك طبيعيًا ومتسقًا مع رأى الشيعة فى القضية الجذرية التى أثمرت الخلاف والتناقض بينهم وبين غيرهم . . قضية اعتبار الإمامة من أصول الدين، بل من أهم هذه الأصول، وقياسها على النبوة، وليس على الولايات والإمارات، وجعلها امتدادًا للنبوة، والقول بأن لها ولصاحبها مهام دينية، اقتضت قيام صلة بينه وبين السماء . . إلخ . . إلخ . .

فالذين يسلمون بالطبيعة الدينية للإمامة لن يجدوا حرجًا فى وصف الإمام بما وصفه به الشيعة، وفى تقرير ما قرروا له من سلطات، بل إن فى ذلك كل الاتساق مع القول بالطبيعة الدينية لمنصبه . . وإلا فماذا نتصور، صفات وسلطات، لصاحب منصب تتحدث

عنه أصول المذهب الشيعى الاثنا عشرى فتقول: «إن دفع الإمامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر؛ لأن الجهل بهما على حد واحد.. لأن منطلق الإمامة هو منطلق النبوة، والهدف الذى لأجله وجبت النبوة هو نفس الهدف الذى من أجله تجب الإمامة، وكما أن النبوة «لطف» من الله، كذلك الإمامة، واللحظة التى انبثقت بها النبوة هى نفسها اللحظة التى انبثقت بها الإمامة.. واستمرت الدعوة ذات لسانين: النبوة، والإمامة، فى خط واحد، وامتازت الإمامة على النبوة: أنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة.. إن النبوة لطف خاص، والإمامة لطف عام..؟!»[٢٨].

لقد جعل الشيعة الإمامة دينا، بل أصلا من أهم أصول الدين.. ورووا فى ذلك عن أئمتهم، نصوصًا ومأثورات.. ورغم انحيازهم إلى «الاجتهاد»، وعدم إغلاق بابه عندهم، إلا أن «الاجتهاد» عندهم، كما هو الحال عند غيرهم، غير جائز ولا وارد فيما هو من «أصول» الدين، وما رويت فيه النصوص.. بل لقد اعتبروا أن ما يميزهم عن غيرهم هو أنهم قد أخذوا نصوص الدين «فتعبدوا بها»، على حين «اجتهد فيها» الآخرون.. ففى رأيهم «أن الاتجاهين الرئيسيين اللذين رافقا الأمة الإسلامية فى حياة النبى منذ البدء هما:

أولاً: الاتجاه الذى يؤمن بالتعبد بالدين وتحكيمه، والتسليم المطلق للنص الدينى فى كل جوانب الحياة..

وثانيًا: الاتجاه الذى لا يرى أن إيمانه بالدين يتطلب منه التعبد إلا فى نطاق خاص من العبادات والغيبيات، ويؤمن بإمكانية الاجتهاد، وجواز التصرف على أساسه بالتغيير والتعديل فى النص الدينى، وفقًا للمصالح فى غير ذلك النطاق من مجالات الحياة..»[٢٩].

فلقد رأت الشيعة فى الإمامة: دينا، وعبادة، وغيبًا.. فتعبدوا بما رووا فيها من نصوص، وما قدموا لبعض النصوص من تفسيرات ربطت هذه النصوص بالإمامة.. على حين رأى غيرهم فى الإمام: المنفذ للأحكام والقانون، تختاره الأمة لمصالح الدنيا، أساسًا، فهو القائم على منصب هو «من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق».. كما يقول ابن خلدون[٣٠].

فطبيعة السلطة هى الأول والآخر والأساس فى هذا الخلاف والانقسام الذى أصاب الإسلام والمسلمين!..

وغير الإمامة

وإذا نحن خرجنا من إطار «نظرية الإمامة»، فلن نجد بين الشيعة الإمامية وبين غيرهم من تيارات الفكر الإسلامي وفرقه خلافات تتجاوز فى الأهمية أو التميز ما بين الفرق غير الشيعية من خلافات، سواء أكان ذلك فى إطار المباحث الكلامية أو فقه الفروع.. بل سنجد الاتفاق قائمًا أو التقارب متحققًا بين الشيعة الإمامية وغيرهم من فرق المسلمين فى العديد من القضايا والتصورات.. ويلقى الضوء على هذه المقولة، مقولة: الاتفاق الكامل، أو التقارب الشديد، أو الاختلاف المألوف بين **الإمامية** وغيرهم ممن لم يتشيع.. يلقى الضوء على هذه المقولة أمثلة نضربها للدلالة والتوضيح.. منها ما تعتقده الاثنا عشرية فى:

(أ) **التوحيد**: تتفق الشيعة الإمامية الاثنا عشرية مع المعتزلة ومع الخوارج، خاصة، ومع تيار «التنزيه» فى الفكر الإسلامى، عامة، فيما يتعلق بتصور الذات الإلهية.. فهم منزهة، غير مشبهة... فبعد تقريرهم «أن الله - تعالى - واحد أحد، ليس كمثله شيء».. يقررون أنه - سبحانه - «واحد فى ذاته» وأن «صفاته عين ذاته».. كما يقررون وجوب «توحيده فى العبادة...»(٣١).. فوحدة الذات، عندهم، تعنى وحدة الذات بالصفات، وعدم القول بزيادة الصفات على الذات، ولا بأنها غيرها؛ لأن القول بذلك يقود إلى تعدد القدماء.

كما أن توحيد الله فى العبادة يعنى نفى الوسائط بين العبد وربه... وفى هذه القضية، التى يتفق فيها الاثنا عشرية مع جمهور المسلمين، نراهم يستثنون ما يقرره مذهبهم من ضرورة زيارة مقابر الأئمة ومشاهدهم، وإقامة المآتم والعبادات عندها، إذ يعدون ذلك «من نوع التقرب إلى الله تعالى بالأعمال الصالحة»، لا من نوع اتخاذ الوسائط القائمة بين الإنسان وربه(٣٢).. وهم فى هذه الجزئية يتفقون مع تيارات إسلامية غير شيعية، وإن اختلفوا مع تيارات أخرى، فى مقدمتها التيار السلفى.

واتساقًا مع «التنزيه» المستوجب الابتعاد عن كل ما فيه شبهة تعدد القدماء، قالت الشيعة - كالمعتزلة - بخلق القرآن؛ لأنه كلام الله، ولو قيل «بقدم الكلمة» لتعدد القديم، ولوقعنا فيما وقعت فيه النصارى عندما قالوا بتعدد القدماء تبعًا للقول بقدم «كلمة الله» المسيح عيسى بن مريم!..

(ب) **والعدل**: وقالت الشيعة الاثنا عشرية - مثل المعتزلة - بالعدل الإلهى، بمعنى نفى

إمكانية أن يكون ظالـمًا . . وبمعنى وجوب الصلاح والأصلح عليه ـ سبحانه ـ لعباده . . فعندهم أن «من صفات الله أنه عادل، غير ظالم، فلا يجور فى قضائه ولا يحيف فى حكمه، يثبت المطيعين، وله أن يجازى العاصين، ولا يكلف عباده ما لا يطيقون، ولا يعاقبهم زيادة على ما يستحقون . . وهو ـ سبحانه ـ لا يترك الحسن عند عدم المزاحمة، ولا يفعل القبيح؛ لأنه ـ تعالى ـ قادر على فعل الحسن وترك القبيح، مع فرض علمه بحسن الحسن وقبح القبيح، وغناه عن ترك الحسن وعن فعل القبيح . . »(٣٣).

وهم، فى هذا الموقف ـ الذى يتفقون فيه مع المعتزلة والخوارج ـ يختلفون مع من يجوز ـ جوازًا عقليًا ـ أن يعذب الله المطيعين ويثبت العصاة . . ومن الأشعرية من يجوز ذلك عقلاً . .

(جـ) **وأفعال الإنسان**: وفى الموقف من أفعال الإنسان . . وهل هو خالقها؟ أم هى مخلوقة لله؟ . . أى هل هو حر، كما قالت المعتزلة؟ أم أنه مجبر، جبرية خالصة، كما قالت الجهمية؟ أم مجبر، جبرية غير خالصة، كما قال الأشعرية ومن تبنى القول «بكسب الأشعرى»؟ (٣٤) . . فى الموقف من هذه القضية «يقترب» الاثنا عشرية من موقف المعتزلة، ولكن دون أن يبلغوه . . فلقد تبنوا موقفًا أعلى من موقف الأشعرية، لكنه دون موقف المعتزلة، فرسان الحرية والاختيار . . وذلك عندما جعلوا الوسطية هدفهم فى هذا الأمر، متخذين من كلمة إمامهم جعفر الصادق: «لا جبر، ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين!» مذهبًا . . وهم يشرحون وسطيتهم هذه بقولهم: «إن أفعالنا، من جهة، هى أفعالنا حقيقة، ونحن أسبابها الطبيعية، وهى تحت قدرتنا واختيارنا، ومن جهة أخرى هى مقدورة لله ـ تعالى ـ وداخلة فى سلطانه؛ لأنه هو مفيض الوجود ومعطيه، فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا فى عقابنا على المعاصى؛ لأن لنا القدرة والاختيار فيما نفعل، ولم يفوض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه؛ بل له الخلق والحكم والأمر، وهو قادر على كل شىء، ومحيط بالعباد! . . »(٣٥).

فهم، فى الحقيقة، وسط بين الجبر وبين الاختيار، وإن يكونوا أقرب إلى أهل الاختيار.

(د) **والحسن والقبح: ذاتيان**: وفى هذه القضية، قضية «الحسن والقبح» كما اشتهرت فى الفكر الإسلامى ـ يقف الشيعة الاثنا عشرية مع المعتزلة ـ ومن ذهب مذهبهم ـ فى القول بأن الأشياء الحسنة هى حسنة؛ لأنها كذلك فى ذاتها، والأشياء القبيحة هى قبيحة؛ لأنها

كذلك فى ذاتها . . وذلك على العكس من الذين يرجعون حسن الأشياء إلى أن هناك أمرًا إلهيا بها، وقبح الأشياء إلى أن هناك نهيا إلهيا عنها، ويجعلون «النصوص» هى السبب فى حسن الأشياء أو قبحها، وليس طبيعة هذه الأشياء ذاتها، وما فيها من نفع أو ضرر ذاتى! . .

والشيعة عندما قالوا بالحسن والقبح الذاتيين قد انحازوا إلى معسكر الذين يقيمون وزنًا كبيرًا لقانون السببية فى الفكر الإسلامى والإنسانى، ذلك أن نفى ذاتية الحسن أو القبح عن الأشياء، وردهما إلى عامل خارجى، هو النصوص والمأثورات والأوامر والنواهى الإلهية، إنما يعنى إنكار السببية، وتجاهل علاقة المسببات بالأسباب.

(هـ) **والعقلانية**: واحدة من القسمات التى تتجلى للناظر فى تراث الشيعة الفكرى، وذلك إذا استثنينا تراثهم فى الإمامة وما يتعلق بها؟! . . فهم فى الإمامة - كما قدمنا - قد غدوا أسرى لنصوص وتفسيرات لنصوص، تعبدوا بها، ونحّوا العقل جانبًا، أمام هذه النصوص ذات الطابع الأسطورى، بل وفاخروا بذلك غيرهم من التيارات؟! . . أما فى غير الإمامة وما يتعلق بها فإن تراثهم صفحة من صفحات الفكر الإسلامى المشرقة بنور العقل، والمزدانة بسلطانه . . يتفقون فى ذلك كثيرًا أو يقتربون إلى حد كبير من المعتزلة، فرسان العقلانية فى الإسلام.

فهم يعتبرون العقل أداة النظر فى الأصول الاعتقادية، مثل الألوهية والنبوة، ويقولون: «إن عقولنا هى التى فرضت علينا النظر فى الخلق، ومعرفة خالق الكون، كما فرضت علينا النظر فى دعوى من يدعى النبوة، وفى معجزته . . » . . ويؤكدون على «وجوب النظر والمعرفة فى أصول العقائد» ويمنعون جواز التقليد فيها منعًا كليا، ويقولون: «إن هذا الوجوب عقلى قبل أن يكون وجوبًا شرعيّا، أى لا يستقى علمه من النصوص الدينية، وإن كان يصح أن يكون مؤيدًا بها بعد دلالة العقل» . .

وعندما يتحدثون عن الأدلة الشرعية لا يقفون بها عند: «الكتاب» و«السنة» و«الإجماع» - كما يفعل **أهل السنة** - وإنما يضيفون إليها رابعًا هو: «العقل» (٣٦) . . فيتفقون فى ذلك مع **المعتزلة**، الذين يذكرون العقل فى مقدمة هذه الأدلة الشرعية! . .

(و) **والعدل الاجتماعى**: ولأن الشيعة كانوا طوال تاريخهم، تقريبًا، حركة معارضة لنظم الحكم، التى كانت جائرة فى الأغلب الأعم طوال ما مر على هذه الأمة من قرون! فلقد استقطبت الذين يتململون من الظلم الاجتماعى، والتف حول قيادتها كثير من المحرومين، ولذلك وضحت قسمة العدل الاجتماعى وأفكاره فى التراث الشيعى بوجه عام . . والذين يطالعون [نهج البلاغة]، المنسوب للإمام **على بن أبى طالب** - والذى

نعتقد بصدق نسبته إليه ـ وكذلك الذين يتتبعون النشاط العملى للشيعة على درب التمرد والثورة والمعارضة يجدون الكثير من المواقف والمأثورات التى غدت صفحات للعدل ناصعة فى تراثنا الإسلامى. . وإذا شئنا مثالاً، فهذه كلمات الإمام **جعفر الصادق** فى حديثه إلى **«أبان بن تغلب»**. . فلقد سأل أبان بن تغلب جعفراً عن حق المؤمن؟

فقال: يا أبان، تقاسمه شطر مالك؟!. .

ثم نظر جعفر إلى أبان، فرأى ما داخله وما بداخله من هذه الكلمات. . فاستطرد وقال:

ـ يا أبان، أما تعلم أن الله قد ذكر المؤثرين على أنفسهم؟!

فقال أبان: بلى!

فقال جعفر: إذا أنت قاسمته فلم تؤثره!. وإنما تؤثره إذا أنت أعطيته من النصف الآخر؟!(٣٧). .

* * *

هكذا رأينا ونرى الاتفاق أو التقارب، أو الخلاف المألوف، فى هذه القضايا بين الشيعة الاثنا عشرية وبين غيرهم من فرق الإسلام. .

أما إذا نحن شئنا أمثلة لقضايا فرعية ـ ليست من أصول العقائد الشيعية ـ هى مما يخالف الشيعة فيها أهل السنة، على وجه الإجمال، ويتميزون بها عن سواهم من الفرق الإسلامية، فإننا واجدون مثلاً ما قالوا به فى:

(ز) **البداء**: ومعناه، فى حق الإنسان: أن يبدو له ما لم يكن باديًا، ولا كان له به علم، فيتغير، لذلك، موقفه وقراره وأمره ونهيه. .

ومن الشيعة من جوز «البداء» ـ بهذا المعنى ـ على الله ـ سبحانه. . لكن الفكر الغالب عند الاثنا عشرية ينزه الله عن أن يجوز عليه البداء، بهذا المعنى، ويجعلون «البداء» الجائز عليه ـ سبحانه ـ من نوع «النسخ» الذى ورد ذكره فى القرآن الكريم. . فهو «تعالى قد يظهر شيئًا على لسان نبيه أو وليه أو فى ظاهر الحال، لمصلحة تقتضى ذلك الإظهار، ثم يمحوه، فيكون غير ما ظهر أولا، مع سبق علمه ـ تعالى ـ بذلك. . »(٣٨).

ولا نحسب أن هذا النوع من «البداء»، وبهذا المعنى، يلقى كبير خلاف من أكثر تيارات الفكر عند المسلمين.

(ح) **التقية**: و«التقية» تعنى أن يظهر الإنسان غير ما يعتقد ويبطن، عندما تدعوه الدواعى إلى ذلك، اتقاء لضرر محقق الوقوع إن هو أفصح عن مكنون اعتقاده . .

والشيعة يروون عن إمامهم **جعفر الصادق** قوله: «التقية دينى ودين آبائى!» . . وقوله: «من لا تقية له لا دين له!» . .

والذين يعرفون ما تعرضت له الشيعة على مر التاريخ الإسلامى، من محن واضطهادات بلغت حد المأساة ـ لا يمكن أن يتصوروا بقاء التشيع، رغم هذا الاضطهاد، إلا مع احتماء الشيعة بهذه «التقية»! . . فهى درع أجبر الشيعة على التدرع به، اتقاء للاضطهاد، وهربًا من الهلاك والفناء . .

ولعل المذموم من هذه «التقية» هو تحولها إلى أن تصبح «نفاقًا»، أو موقفًا دائم الالتزام . . أما غير ذلك فلا نعتقد أن أصحاب الفكر المنصف، من غير الشيعة، ينكرونه . . خصوصًا وأن من متأخرى الشيعة من يضيق نطاق «التقية»، ويقول: إنها «ليست بواجبة على كل حال، بل قد يجوز أو يجب خلافها فى بعض الأحوال»(٣٩).

إنها أدخل فى باب «الأمراض الاجتماعية»، التى تفرزها المجتمعات الظالمة، وتفرضها على المستضعفين... وكلما أدار الناس لها ظهرهم زادت شجاعتهم فى مقاومة الظلم، فاقتربوا من الحرية والعدالة، اللتين تجتثان مبررات «التقية» من تربة المجتمع نهائيًا!

(ط) **والرَّجْعة**: وهى تعنى الاعتقاد بأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ سيعيد إلى الحياة، قبل قيام الساعة، قومًا قد توفاهم، فى صورهم التى كانوا عليها قبل موتهم . . وفى مقدمة الذين يرجعهم الله إلى الحياة الدنيا ثانية: أكثر المظلومين، من أئمة أهل البيت، تعرضًا للظلم . . وأكثر الظالمين لهؤلاء الأئمة عنفًا وشراسة فى الظلم والاستبداد! . . وبعد أن يعز الذين ظُلموا، ويذل الظالمين، يتوفاهم ثانية! . . أما توقيت «الرجعة»، فهو «عند قيام **مهدى آل محمد** ـ عليه الصلاة والسلام!».

وواضح الارتباط بين القول «بالرجعة» وبين عقيدة الإمامة عند الشيعة . . وهذا هو السر فى شذوذها عن عقائد الإسلام، ومنافاتها لما استقر عليه فكر المسلمين . . **فهى أقرب إلى أن تكون أمنية المظلوم أن يرى يومًا ينتصف فيه من الظالم، فى هذه الحياة الدنيا، قبل الانتصاف الذى أعده الله يوم الدين!**

وسند الاثنا عشرية فى القول بالرجعة ـ إلى جانب المأثورات التى رووها عن أئمتهم ـ هو تفسيرهم الخاص لقول الله ـ سبحانه ـ: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ؟!﴾ [غافر: ١١].. وهم يقولون إن القائلين هنا هم «المرتجعون الذين لم يصلحوا بالارتجاع، فنالوا مقت الله» يتمنون «أن يخرجوا ثالثًا لعلهم يصلحون»[٤٠]..

لكن لغير الشيعة فى تفسير هذه الآية آراء أخرى تنفى عقيدة «الرجعة» هذه.. من مثل أن الإماتتين:

أولاهما: عند الوفاة.. **والثانية**: فى القبر، بعد السؤال.. أما الإحياء الأول ففى القبر للسؤال، والثانى يوم البعث والنشور[٤١].. إلخ.. إلخ..

ومن الشيعة من يتأول المأثورات المروية فى تراثهم عن «الرجعة»، ويقول: «إن معناها رجوع الدولة والأمر والنهى إلى آل البيت، بظهور الإمام المنتظر، من دون رجوع فى أعيان الأشخاص وإحياء الموتى..».. وحتى الذين يتمسكون بظواهر ما روى فيها من مأثورات، يؤكدون ـ وخاصة متأخريهم ـ «أنها ليست من الأصول التى يجب الاعتقاد بها والنظر فيها..»[٤٢].. وهكذا تخف حدة شذوذها عن معتقدات من عدا الشيعة من فرق الإسلام.



تلك هى عقائد الشيعة الاثنا عشرية فى **الإمامة**: فكر مرفوض ممن عداهم.. كان ولا يزال سبب انقسام أمة الإسلام، **وفى غير الإمامة**: اجتهادات، يتفق أو يختلف معهم فيها غيرهم من المتكلمين المسلمين... الأمر الذى يجعل أنظار الحريصين على وحدة الأمة الإسلامية تتركز حول «مبحث الإمامة»، على أمل أن تطوير هذا المبحث، من منطلق النظرة النقدية للتراث، وفى ضوء منطق العصر، ومصلحة الأمة كفيل بأن يجد تأويلا ـ يرضى عنه كل الفرقاء ـ للمأثورات التى فصمت عرى وحدة الأمة لعدة قرون!.. خصوصًا وأنها قد رويت لتعالج قضية صراع قد غدا الآن فى ذمة التاريخ!!..

ثورة الفقهاء بقيادة الخمينى تضع نظرية الإمامة فى التطبيق

فى الشهور الأخيرة من سنة ١٩٧٨م والشهور الأولى من سنة ١٩٧٩م شهد عالم الشيعة الإمامية الاثنا عشرية ـ الفكرى والعملى ـ ذلك الحدث الذى ملأ أسماع الدنيا وشد انتباهها. حدث الثورة الشيعية التى قادها، بإيران، فقهاء الاثنا عشرية، بزعامة الفقيه المجتهد: المرجع، آية الله، روح الله الخمينى...

والأمر المؤكد أن هذه الثورة، التى أطاحت بالعرش الإمبراطورى فى إيران، هى أولى ثورات الاثنا عشرية منذ ثورة الإمام الحسين، التى انتهت بمأساة كربلاء [سنة ٦١ هـ سنة ٦٨٥م]، وثورة التوابين، التى قادها سليمان بن صرد، والتى هزمت هى الأخرى [سنة ٦٥ هـ سنة ٦٨٤م]. . ذلك أن الاثنا عشرية، وخاصة منذ عصر إمامهم جعفر الصادق [٨٠ ـ ١٤٨ هـ ٦٩٩ ـ ٧٦٥م] قد أدركوا فداحة ما جرته وتجره عليهم الثورات الفاشلة من مآس وآلام، فتحولوا إلى فرقة «دينية ـ اجتماعية»، غير ثورية. وهم وإن لم يهملوا «الفكر السياسى»، بل ولا «العمل السياسى»، إلا أنهم قد أرجأوا «الثورة وتجريد السيف» لتغيير نظم الحكم السياسية، وإقامة الدولة الشيعية حتى «يأذن الله!»، وقال فى ذلك جعفر الصادق قولته المشهورة: «إن بنى أمية يتطاولون على الناس، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها!. وهم يستشعرون بغض أهل البيت، ولا يجوز أن يخرج ـ [يثور] ـ واحد من أهل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم!»(٤٣).. ولقد أدى هذا الموقف، المحجم عن الثورة، إلى انشقاقات فى الشيعة الاثنا عشرية وفى قيادات آل البيت، تبنى أصحابها الموقف الثورى وسلكوا سبيل الثورة لتغيير الجائر من الأوضاع والحكام، فكانت «الزيدية» وثوراتها، وكانت «الإسماعيلية» وثوراتها..

صحيح أن الاثنا عشرية كانت عواطفهم مع الثورة والثوار من شيعة آل البيت، لكنهم أحجموا عن «الفعل الثورى» منذ ذلك التاريخ!..

حتى إذا كان ما عرف بغيبة الإمام الثانى عشر أبو القاسم، محمد بن الحسن ـ «المهدى» ـ [٢٥٦ ـ . . . . . هـ ٨٧٠ ـ . . . . . م] تكرس هذا الموقف المحجم عن الثورة لدى الاثنا عشرية، وأصبح موقفًا عامًا عليه يجمعون ويجتمعون. . فهم قد قالوا «بغيبة» الإمام المهدى، واعتقدوا بحياته فى الغيبة، وبأنه سيظهر، مهديا، يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جورًا، وبما أنه صاحب «الولاية السياسية» فإن أمور السياسة، ومنها الثورة وتجريد السيف ضد ولاة الجور، وإقامة الحكومة، معلقة على ظهوره(٤٤). وكذلك علقوا على ظهوره وانقضاء غيبته تطبيق ما فى «الإسلام السياسى» من شرائع وأحكام.

ومنذ ذلك التاريخ أيضًا عرفت الاثنا عشرية، كفرقة، نظام المجتهدين وطبقاتهم، وهم الفقهاء الذين ينوبون عن «الحجة ـ المهدى ـ الغائب»، واستقر الرأى فى الفكر الشيعى على أن ولاية هؤلاء الفقهاء «خاصة» بأمور الدين، و«الحكومات» الجزئية والخاصة والفردية أو ما قاربها، أما «الولاية العامة»، التى تشمل السياسة والدولة

ونظمها، والمجتمع وتغييره، والحكومات العامة على نطاق الأمة، فإنها جميعا من اختصاص «حجة الزمان الغائب»، وهى موقوفة حتى يظهر، ومؤجلة حتى يأذن الله بانقضاء غيبته . .

وهكذا عاش جمهور الاثنا عشرية فى المجتمعات الإسلامية، وعبر التاريخ الإسلامى: شيعة مستقلين فى المذهب الدينى ـ الذى يأخذونه، كمقلدين، عن فقهائهم ومجتهديهم ـ ورعايا، فى السياسة، يخضعون «لدول» لا يؤمنون بصلاحها، ويرونها «دول» جور وسلطات استبداد . . وهم لم يثوروا على هذه الحكومات والدول، لا لضعف ورهبة، فقط، بل لأن الثورة، عندهم، مؤجلة ومرهونة بظهور الإمام . . ولقد ساعدهم على هذا «التعايش» تحت سلطان «الدول» التى لا يؤمنون بصلاحها ـ بل والتى ينكرون إسلام بعضها ـ ما استقر فى فقههم من مشروعية «التقية»، التى تجيز بل توجب، أن يظهر الإنسان غير ما يعتقد، اتقاء للضرر وتفاديًا للمحظورات! . .

لكن غيبة الحجة ـ رغم وصفها بالصغرى ـ قد طالت، وتوالت قرون قاربت الاثنا عشر دون أن يظهر الإمام . . وتفاقمت المظالم الداخلية فى المجتمعات التى يعيش بها فقهاء الاثنا عشرية وجمهورهم، ثم جاء الاستعمار الأوروبى، فى العصر الحديث، ليزيد المظالم بشاعة، وليشيع المهانة، وليعزل الإسلام وينحيه عن مواقعه فى هذه المجتمعات . . وكانت معظم التيارات والمذاهب الإسلامية غير الشيعية لا تضع أية قيود على استخدام جماهيرها «للثورة» سلاحًا تتصدى به هذه الجماهير للظلم وللاستعمار . . وعندما ثارت هذه الجماهير انخرطت معها فى الثورة جماهير الشيعة الاثنا عشرية، بل وبعض من فقهائها ومجتهديها . . على حين ظل «الفكر» الاثنا عشرى فى انتظار ظهور «حجة الزمان» ليجيز الثورة ويباركها ويمنحها المشروعية . . ويقودها! . .

وباستحكام التناقض بين «الواقع» الداعى للثورة، وبين «الفكر» الذى يعلق مشروعيتها على الغائب الذى طالت غيبته، تحركت، وإن على استحياء، فى صفوف الفكر الشيعى الاثنا عشرى، وبين مجتهديهم، الدعوة إلى «عموم ولاية الفقيه»، حتى تشمل كل ما للإمام الغائب من مهام وسلطات، وعبرت هذه الحركة عن «الاتجاه العملى والمنطق الواقعى»، الذى يرى فى طول غيبة الحجة «الغائب» داعيا لنقل جميع سلطاته إلى الفقهاء «الحاضرين»! . . . وذهب أصحاب هذه الدعوة يبشرون بأن «ولاية الفقيه» لا بد أن تكون «عامة»؛ لأن «خصوصها» بالأمور الدينية، قد

أصبح يمثل ضرراً محققًا بالإسلام والمسلمين، بل وبحثوا لعموم ولاية الفقهاء عن أدلة فى مأثورات المذهب الشيعى، فوجدوا ما يشهد لرأيهم فى هذه المأثورات! . . وكان واضحا منذ البداية أن أصحاب هذه الدعوة ـ دعوة «عموم ولاية الفقيه» ـ هم المعبرون عن «الموقف العملى والمنطق الواقعى» فى الواقع الشيعى، وهم، أيضًا، المعبرون عن «التيار الثورى» فى الفكر الشيعى، والداعون إلى أن يستأنف الشيعة مسيرتهم الثورية التى توقفت منذ القرن الهجرى الأول، والتى كرست توقفها غيبة الإمام الثانى عشر فى القرن الهجرى الثالث.

ولقد تمثلت طلائع هذا الاتجاه فى الفكر الشيعى الاثنا عشرى بعدد من المجتهدين، منهم:

* **المجتهد النراقى، أحمد بن محمد مهدى** بن أبى ذر النراقى، الكاشانى [١١٨٥ ـ ١٢٤٥ هـ ١٧٧١ ـ ١٨٢٨م]. .

* **والمجتهد الشيرازى، حسن بن محمود بن إسماعيل بن فتح الله** بن عابد بن لطف الله بن محمد مؤمن الحسينى، الشيرازى [١٢٢٠ ـ ١٣١٢هـ ١٨١٥ ـ ١٨٩٥م] الذى استجاب لدعوة **جمال الدين الأفغانى** [١٢٥٤ ـ ١٣١٤هـ ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م] للنضال ضد الشاه الإيرانى المستبد **ناصر الدين** [١٨٣١ ـ ١٨٩٦م] ـ الخاضع للاستعمار الإنجليزى ـ فأصدر فتواه.

* **والمجتهد الشيرازى، محمد تقى بن محب على بن محمد على** الحائرى [١٣٣٨هـ ١٩٢٠م]. . الذى عاصر ثورة العراق ضد الاستعمار الإنجليزى سنة ١٩٢٠م، وأسهم فيها، وأفتى بجواز حمل السلاح واستخدام القوة خلف القادة والساسة والفقهاء ـ دون ظهور الإمام ـ وقال فى فتواه: إن «مطالبة الحقوق واجبة على العراقيين، ويجب عليهم فى ضمن مطالباتهم، رعاية السلم بالأمن، **ويجوز لهم التوسل بالقوة الدفاعية إذا امتنع الإنجليز عن قبول مطالبهم**. . »(٤٥).

* **والمجتهد النائينى، حسين بن عبد الرحمن** (النجفى) [١٢٧٣ ـ ١٣٥٥ هـ ١٨٥٧ ـ ١٩٣٦م] الذى كان من دعاة تقييد سلطات الدولة والحكام بالدستور، ومن بين آثاره الفكرية التى ضمنها فكره السياسى هذا كتابه: [تنبيه الأمة وتنزيه الملة فى لزوم مشروطية دستورية الدولة، لتقليل الظلم على أفراد الأمة وترقية المجتمع].

بدأت طلائع هذا الاتجاه الحديث فى فكر الشيعة الاثنا عشرية ـ اتجاه جواز الثورة، إن

لم يكن وجوبها، خلف الفقهاء، بعد تقرير صلاحيتهم لتلك المهمة بتعميم ولا يتهم حتى تشمل كل اختصاصات «الإمام»ـ. . بدأ هذا الاتجاه بهؤلاء المجتهدين. . ثم تسلم الخيط منهم آية الله الخمينى، فواصل الطريق، فى الفكر، وفى الممارسة والتطبيق!

الخمينى.. ونظرية الإمامة

ليس لدى الخمينى والفقهاء المجتهدين الذين زاملوه وتابعوه فى الثورة الشيعية الإيرانية الحديثة جديد فيما يتعلق «بنظرية الإمامة»، فهم شيعة اثنا عشرية تقليديون، يخلو فكرهم من أية نظرة نقدية لتراث الشيعة القائل «بالنص والوصية» من الله للأئمة الاثنا عشر بالإمامة. . والخمينى يقول: **«إن الرسول، وقد استخلفه الله فى الأرض ليحكم بين الناس، قد كلمه الله وحيا أن يبلغ ما أنزل إليه فيمن يخلفه فى الناس، وبحكم هذا الأمر فقد اتبع ما أمر به، وعين أمير المؤمنين عليا للخلافة**(٤٦)**، وكان تعيين خليفة من بعده، ينفذ القوانين ويحميها ويعدل بين الناس، عاملاً متممًا ومكملاً لرسالته**(٤٧)**، ولولا تعيينه الخليفة من بعده لكان غير مبلغ رسالته..»**(٤٨).

بل إن الخمينى يذهب فى تقديره لمقام «الأئمة» ذلك المذهب التقليدى عند الشيعة، والذى يراه كل من عداهم مغرقًا فى الغلو. . لأنه مذهب يفضل فيه أصحابه «الأئمة» على «الرسل والأنبياء»!. . لأنهم وإن قاسوا «الإمامة» على «النبوة» إلا أنهم قالوا: إن النبوة ولاية خاصة، لانقضاء زمنها، أما «الإمامة» فهى ولاية عامة، لاستمرار زمنها!. . وعن مقام «الأئمة» يقول الخمينى: «إن ثبوت الولاية والحاكمية للإمام لا تعنى تجرده عن منزلته التى هى له عند الله، ولا تجعله مثل من عداه من الحكام. **فإن للإمام مقامًا محمودًا ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون! وإن من ضرورات مذهبنا أن لأئمتنا مقامًا لا يبلغه ملك مقرب، ولا نبى مرسل! وبموجب ما لدينا من الروايات والأحاديث فإن الرسول الأعظم والأئمة كانوا قبل هذا العالم أنوارا، فجعلهم الله بعرشه محدقين، وجعل لهم من المنزلة والزلفى ما لا يعلمه إلا الله!»**(٤٩).

ففى هذه القضية ـ قضية نظرية الإمامة الشيعية ـ نجد الخمينى تقليديا محافظًا، ليس لديه تجديد ولا جديد..!.. لكن الجديد الذى سلط عليه هذا المجتهد المزيد من الأضواء، وبز فيه أقرانه من مجتهدى الاثنا عشرية المعاصرين كان هو:

١ ـ تشخيص الواقع البائس الذى يحيا فيه المسلمون..

٢ ـ وإبراز تناقض هذا الواقع مع الإسلام، نهجًا وفكرا..

٣ ـ والتركيز على «عموم ولاية الفقيه»، كموقف عملى ـ مدعم بالفكر النظرى ـ يتجاوز به الشيعة الجمود الذى شل حركتهم الثورية منذ غيبة الإمام الثانى عشر..

فى هذه القضايا الثلاث، قبل غيرها، وأكثر من غيرها، تتجسد الإضافات الفكرية للخمينى... تلك الإضافات التى تجسدت فى الثورة التى قادها الخمينى بإيران!..

١ ـ واقع المسلمين المعاصر

فى تصور الخمينى وتشخيصه لواقع المسلمين المعاصر، نلمح عناصر فكر قد استوعب صاحبه تجربة الأمة الإسلامية مع الاستعمار الغربى، منذ الهجمة الاستعمارية على ديار الإسلام، والتى بدأت بحملة **بونابرت** سنة ١٧٩٨م، كما استوعب تجربة الأمة فى التصدى لهذا الاستعمار منذ ريادة **جمال الدين الأفغانى** لهذا الميدان. .

* فالاستعمار يخشى وحدة الأمة الإسلامية، تحت أية قيادة، وفى ظل أى نظام، وخلف أية رايات، حتى ولو كانت رايات قيادات الدولة العثمانية ـ وهى التى حاربت الشيعة والتشيع زمنا طويلاً! . . . . والاستعمار يسعى لتكريس التجزئة فى بلاد المسلمين بواسطة الدويلات والحكومات والعروش التى يقيمها لأجيال من الحكام العملاء! . . يقول الخمينى: «لقد جزأ الاستعمار وطننا، وحول المسلمين إلى شعوب. وعند ظهور الدولة العثمانية، كدولة موحدة، سعى المستعمرون إلى تفتيتها. لقد تحالف الروس والإنجليز وحلفاؤهم وحاربوا العثمانيين، لقد تقاسموا الغنائم. . ونحن لا ننكر أن أكثر حكام الدولة العثمانية كانت تنقصهم الكفاءة والجدارة والأهلية، وبعضهم كان مليئا بالفساد، وكثير منهم كانوا يحكمون الناس حكمًا ملكيًا مطلقا، ومع ذلك كان المستعمرون يخشون أن يتسلم بعض ذوى الصلاح والأهلية من الناس، وبمعونة الناس، منصة قيادة الدولة العثمانية، على وحدتها وقدرتها وثرواتها، فيبدد كل آمال الاستعماريين وأحلامهم. لهذا السبب ما لبثت الحرب العالمية الأولى أن انتهت حتى قسموا البلاد إلى دويلات كثيرة، وجعلوا على كل دويلة منها عميلاً لهم! . . »(٥٠).

وبعد أن نجح الاستعمار فى السيطرة على بلاد الإسلام، وفى تجزئتها، ركز جهوده - إلى جانب النهب الاقتصادى والسيطرة العسكرية - على محو الطابع الحضارى المتميز للأمة وتزييف هويتها الفكرية الخاصة، وهما الطابع والهوية النابعان من الإسلام. . ولقد كان سعى الاستعمار هذا، فى سبيل الاحتواء الحضارى للأمة، مستهدفًا تكريس سيطرته وتأييد نهبه واستغلاله. . وعلى هذا الدرب، وفى هذا الميدان كانت مدارسه ومراكز تبشيره وألوان فكره وثقافته التى أخذت تتلقف أبناء الأمة وتتعهد عقولهم منذ الطفولة. . «ففى البدء أسسوا مدرسة فى مكان ما، ولم نحرك ساكنًا، وغفلنا، وغفل أمثالنا عن منع ذلك، وزادت تدريجيا، والآن ترون أن لهم دعاة فى جميع القرى، **وقد عملوا على إبعاد أطفالنا عن دينهم**»[٥١].

وعلى هذا الدرب، أيضًا، كان صبغ المؤسسة القانونية فى بلاد الإسلام بالصبغة الأوروبية، فطردت قوانين الإسلام وتراث الأمة فى الفقه والقانون من ساحة هذه المؤسسة، واستبدلوا بها قوانين الفرنسيين والبلجيك والإنجليز والرومان! . . «لقد أخرجوا قوانين الإسلام القضائية والسياسية عن حيز التنفيذ، واستبدلوا بها قوانين أوروبا، تحقيراً للإسلام، وطرداً له من المجتمع»[٥٢]. . لقد انتهز المستعمرون كل فرصة سانحة فاستقدموا قوانين أجنبية لم ينزل الله بها من سلطان، ونشروا ثقافتهم وأفكارهم المسمومة، وأذاعوها فى المسلمين![٥٣].

وحتى ينجح المستعمرون فى إخراج الإسلام - الذى هو عقيدة الأمة وثقافتها وصانع هويتها المتميزة وحضارتها العريقة - إخراجه من ساحة المسلمين روجوا لدعوى خلوه من المواقف والأحكام والقوانين التى تشكل نمط المجتمع وتحكم سير الدولة وتنظيم دنيا المسلمين، وذلك حتى يسجنوا هذا الدين - الذى هو طاقة ثورية ثائرة - فى دور العبادة وخلوات المصلين والصالحين والنساك! . . «**فالإسلام هو دين المجاهدين الذين يريدون الحق والعدل، دين الذين يطالبون بالحرية والاستقلال، والذين لا يريدون أن يجعلوا للكافرين على المؤمنين سبيلاً.. ولكن الأعداء أظهروا الإسلام بغير هذا المظهر، فقد رسموا له صورة مشوهة فى أذهان العامة من الناس، وغرسوها حتى فى المجامع العلمية، وكان هدفهم من وراء ذلك إخماد جذوته، وتضييع طابعه الثورى الحيوى، حتى لا يفكر المسلمون فى السعى لتحرير أنفسهم، وتنفيذ أحكام دينهم كلها، عن طريق تأسيس حكومة تضمن لهم سعادتهم فى ظل حياة إنسانية كريمة. فقالوا عن**

الإسلام: أن لا علاقـة له بتنظيم الحياة والمجتمع، أو تأسـيس حكومة من أى نوع، بل هو يُعنى فـقط بأحكام الحيض والنفـاس، وقد تكون فـيه أخـلاقيات، ولا يملـك بعد ذلك من أمـر الحيـاة وتنظيم المجتـمع شيـئًـا. ومن المؤسف أن تكون لهـذا كله آثاره السيئة، ليس فى نفوس عامة الناس فحسب، بل لدى الجامعيين، وطلبة العلوم الدينية أيضًا!..»(٥٤).

لقد سـعوا لاستئناس الإسـلام، بفصم العرى التى تربط بينه، كـدين، وبين الدنيا، وذلك حتى لا يصنع لأهله الدرع والحصنِ والسيف التى واجـهوا بها أوروبا الطامعة الغازية عـبر قـرون التاريخ!.. والخمـينى يؤذن فى الناس منبهـا ومحـذرًا: «أنا أقول لكم: إنه إذا كـان همنا الوحـيد أن نصلى، وندعـو ربنا ونذكـره، ولا نتجـاوز ذلك، فالاسـتعـمار وأجهـزة العدوان كلهـا لا تعارضنا. مـا شئت فـصل، ما شـئت فأذن، وليذهبوا بما آتاك الله... هم يريدون نفطك... هم يريدون معادننا، يريدون أن يفتحوا أسواقنا لبـضائعـهم ورءوس أموالهم (٥٥)... يريدون إبقـاءنا على تخلفنا وضعـفنا وبؤسنا، ليستفيدوا هم من ثرواتنا، ومعادننا وأراضينا وقوانا البشرية!..» (٥٦).

هذا هو واقع الإسلام مع الاستعمار، وواقع المسلمين تحت سيطرة الاستعمار. .

* وحتى يمعن الاستعمار فى إذلال المسلمين، وكى يكرس تجزئة وطنهم أقام فى القلب منهم كيانًا عنصريًا للصهاينة اليهود، وجلب إلى هذا الكيان شذاذ الآفاق فجعل منهم دولة وجيشًا وترسانة سلاح، فعربدوا بحرمات المسلمين ودنسوا مقدسات الإسلام! . .

ولقد فضح هذا التحدى جدارة حكام المسلمين بالحكم، وجدارتهم بما يحملون من ألقاب! . . «فبسبب من عدم أهلية هؤلاء الحكام ولياقتهم أصبح فى ميسور حفنة من اليهود احتلال أراضينا، وتخريب مسجدنا الأقصى وإحراقه من غير أن يقابل ذلك بأية مقاومة. . » (٥٧).

وفى إيران، وطن الخمينى وشيعته، فتح الشاه الحمى الإسلامى أمام الكيان الصهيونى، وقدم له إمكانات المسلمين، بل وأرضهم وسماءهم كى يتدربوا فى مجالها الفسيح على الطيران، تحصيلا للمهارات التى لا تتيحها لهم رقعة الكيان الصهيونى الضيقة، تمهيدا لممارسة العدوان على امتداد الوطن العربى الكبير! . . . . «فالأمة تعيش حالة الشظف، والسلطات ـ [الشاهنشاهية] ـ تمعن إسرافًا فى الأموال، وتمعن فى زيادة

الضرائب، وتشترى طائرات الفانتوم ليتدرب عليها الإسرائيليون! ـ وقد بلغ النفوذ الإسرائيلى فى بلدنا حدا لا يطاق، حتى أن العسكريين الإسرائيليين يتخذون من أراضينا قواعد لهم، وأسواقًا لبضائعهم، مما سيؤدى إلى اندحار أسواق المسلمين تدريجيا! . . »(٥٨).

هذا هو واقع الإسلام والمسلمين مع هذه الثمرة الشوهاء من ثمار الاستعمار . . ثمرة الكيان الصهيونى . . إسرائيل . .

* ولقد كان طبيعيا لسياسة النهب الاقتصادى والاستنزاف المالى التى يمارسها الاستعمار فى بلاد الإسلام، بمعاونة أدواته الحاكمة وشركائه من الطبقات الاستغلالية . . كان طبيعيا لهذه السياسة أن تثمر، على جبهة الشعب، فقرا مدقعا، وبؤسا لم تنجح أجهزة الدعاية ووسائل الإعلام وأدوات التزييف فى حجبه عن الأنظار . . «لقد استعان المستعمرون بعملاء لهم فى بلادنا من أجل تنفيذ مآربهم الاقتصادية الجائرة. وقد نتج عن ذلك أن وجدت مئات الملايين من الناس جياعًا يفتقدون أبسط الوسائل الصحية والتعليمية، وفى مقابلهم أفراد ذوى ثراء فاحش وفساد عريض. والجياع من الناس فى كفاح مستمر من أجل تحسين أوضاعهم، وتخليص أنفسهم من وطأة جور حكامهم المعتدين، ولكن الأقليات الحاكمة وأجهزتها الحكومية هى الأخرى تسعى إلى إخماد هذا الكفاح(٥٩) . . . إنهم يختلسون أموال الشعب كلها، ويبتلعون بيت المال كله . . هؤلاء يسرقون نفطنا، ويبيعونه فى أسواق الاحتكارات الأجنبية تحت اسم الاستثمارات، وعن هذا الطريق يصلون إلى الإثراء غير المشروع. وتتعاون على نفطنا عدة دول أجنبية، تستخرجه وتسوقه، وتعطى قباله أجراً زهيداً تسلمه إلى عملائها من الحكام، ليعاد إليها مرة أخرى بكل وسيلة ممكنة، وإذا وصل إلى خزينة الدولة شىء فلا يعلم إلا الله كيف ينفق؟ ومتى؟ وأين؟ . . هذا أكل للسحت على نطاق عالمى، وهو منكر فظيع خطر، وليس هناك ما هو أشد منه فظاعة وخطراً ونكراً. تأمّلوا فى أوضاع مجتمعنا، وفى أعمال الدولة وأجهزتها لتتبين لكم أشكال فظيعة من أكل السحت. فإذا حدثت زلزلة فى مكان من البلاد، غنم بذلك الحكام قبل المنكوبين أموالاً طائلة! . فى المعاهدات والاتفاقيات المعقودة بين الحكام الخائنين مع الدول أو الشركات الأجنبية، تنصب فى جيوب الحكام ملايين كثيرة، وتنصب ملايين أخرى فى جيوب الأجانب، من دون أن يحصل أبناء الشعب على شىء من ثروات

بلادهم . . ونظير ذلك يفعل فى الاتفاقيات التجارية وامتيازات التنقيب عن النفط واستخراجه، وامتيازات استثمار الغابات، وسائر الموارد الطبيعية والاتفاقيات العمرانية أو ما يتصل بالمواصلات وشراء الأسلحة من الاستعماريين الغربيين والشيوعيين . . » (٦٠) .

وهذا الواقع البائس هو الذى استعصى على الستر والإخفاء اللذين حاولتهما أجهزة الدعاية والإعلام والتزييف . . «أتظنون أن ما تضج به أجهزة الإعلام صحيح كله؟! . . اذهبوا إلى القرى والأرياف فلا تكادون تجدون فى كل مائة قرية أو مائتين مصحًا أو مستشفى واحدًا! . لم يفكروا فى الجياع العراة، ولم يدعوهم يفكرون، ولم يدعوا الإسلام يحل معضلتهم، فالإسلام ـ كما تعرفون ـ حل مشكلة الفقر، وقرر فى أول الأمر ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [التوبة : ٦٠] وقد رتب الإسلام ذلك ونظمه، ولكنهم لا يتركون للإسلام إلى المسلمين سبيلاً! . . » (٦٢) .

هذا هو الواقع الاقتصادى والاجتماعى الذى أثمرته شجرة الاستعمار والاستغلال فى بلاد الإسلام .

* ولم تكن أجهزة الإعلام والدعاية التى أقامها الاستعمار وعملاؤه من الحكام . . كذلك لم تكن المؤسسات الثقافية التى مارست تزييف وعى الأمة، لحساب المخططات المعادية . . لم تكن هذه الأجهزة والمؤسسات وحدها هى العقبات الفكرية أمام فهم الإسلام على حقيقته، وإدراك الأمة لمدى بؤس واقعها، ولسبيل تجاوز هذا الواقع بالثورة عليه . . وإنما كانت هناك مصادر أخرى لتزييف الوعى وإثقال كاهل الأمة بالمزيد من القيود والأغلال . . مصادر لم يخلقها الاستعمار، وإن يكن قد سعد بها وحرص عليها وزاد أصحابها قوة ونفوذا . . ! . . وذلك مثل :

(أ) **المشعوذين ودعاة التصوف** : من البلهاء، الذين يسمون أنفسهم : «المقدسين»! . . وعنهم يتحدث **الخمينى** فيقول : إنهم «جماعة من البلهاء، يدعون بالمقدسين، وليسوا بمقدسين، بل متقدسين، يتكلفون التقديس، وعلينا أن نصلحهم، وأن نحدد موقفنا منهم ؛ لأن هؤلاء يمنعوننا من الإصلاح والتقدم والنهوض! . . » (٦٣) .

(ب) **وفقهاء السلاطين** : وهم رجال الدين الذين أصبحوا جزءاً من المؤسسات الحاكمة، يرتزقون من مال الدولة الظالمة، ويبررون لمظالم حكامها، ويقدمون

الإسلام فى الصورة التى يرضى عنها الحكام، والتى تبتعد به عن أن يكون طاقة ثورية تقلب الأوضاع الجائرة وتنتصف لملايين المحرومين. . وكثيرًا ما صب الخمينى جام غضبه على فقهاء السلاطين هؤلاء. . فهو يقول: «أنتم تعلمون ما جناه على الإسلام فقهاء السلاطين، وتعلمون ما لتعامل الفقيه مع الجائر من تأثير فى الناس. فانضواء الفقيه تحت لوائهم يكون أشد ضررًا على الإسلام من انضواء أى فرد عادى آخر. . »(٦٤). . وفى مقام آخر يهيب بتلاميذه وأنصاره قائلاً: «اطردوا فقهاء السلاطين!. . هؤلاء ليسوا بفقهاء. . وقسم منهم قد ألبستهم دوائر الأمن والاستخبارات العمائم لكى يدعوا الله للسلطان ويستنزلوا عليه بركاته ورحماته. وقد ورد فى الحديث فى شأن هؤلاء: «فاخشوهم على دينكم»!. . هؤلاء يجب فضحهم؛ لأنهم أعداء الإسلام، يجب على المجتمع أن ينبذهم، ففى نبذهم واحتقارهم نصر للإسلام ولقضية المسلمين. يجب على شبابنا وأبنائنا انتزاع عمائم هؤلاء من فوق رءوسهم!»(٦٥).

وفى موطن آخر يسميهم «فقهاء القصور»، ويتحدث كيف أنهم «قد باعوا دينهم بدنيا غيرهم». . ويدعو إلى «طردهم من صفوفنا، وإبعادهم عن زينا، وفضح أعمالهم. . ». . ثم ينبه على أكبر مواطن خطرهم، وهو المتمثل فى محاولاتهم عزل الدين عن المجتمع والدولة والحياة السياسية، الأمر الذى يحقق مخطط المستعمرين والحكام المستبدين، فيقول: «نحن نلاحظ وجود أناس متأثرين بتلك السموم بين صفوفنا، فنرى البعض منهم يسر إلى الآخر: إن هذه الأعمال لم تخلق لنا ولم نخلق لها، ما نحن وذاك؟! نحن ندعو الله ونبين المسائل!». . ثم يعقب الخمينى فيقول: «هذا المنطق نتيجة ما يلقيه الأجانب فى روع الناس من مئات السنين، وهذا هو الذى يجعل القلوب فى النجف وقم وخراسان خائرة هزيلة واهنة غير راشدة، وحجتها فى ذلك: أن ذلك ليس من شأننا. . ؟!»(٦٦). .

ولقد أثمر هذا الواقع البائس الذى يعيشه المسلمون، والذى جاء ثمرة لمخطط عدوانى، استثمرت فيه عوامل وقوى، بعضها خارجى والآخر منها داخلى. . أثمر ما هو أخطر من التخلف، وما هو أكثر شرًا وضررًا من التبعية للاستعمار. . أثمر فقدان الأمة الثقة بالذات، فأصبحت منزوعة السلاح. . وأى سلاح؟. . إنه أول وأهم وأخطر سلاح لأية أمة تريد النهوض وتجاوز التخلف وتحقيق الاستقلال!. . فلقد نتج عن هذا الواقع أن البعض أخذ يتضاءل ويحتقر نفسه فى مقابل التقدم المادى لدى الأعداء. فعندما تتقدم دول صناعيًا وعلميًا، يتضاءل بعضنا، ويظن أن قصورنا عن ذلك إنما يعود إلى ديننا، وأن لا سبيل إلى مثل هذا التقدم إلا فى اعتزال الدين وقوانينه!»(٦٧). .

وهذا البعض الذى تخلى عن الهوية الحضارية المتميزة للأمة، والذى يدعو إلى أن نصبح هامشًا حضاريا للغرب الاستعمارى، كما أصبحنا هامشًا لأمنه واقتصاده، إنما يكرس أهداف هذا الغرب الاستعمارى فى عزل الإسلام عن حياة المسلمين، أى تجريدهم من سلاحهم الثورى وحرمانهم من حصنهم الحصين.

وعندما وضعت مقاليد الأمة فى يد هذا البعض، من دعاة «التغريب»، وساندهم فقهاء السلاطين والقصور، الذين وقفوا بالإسلام عند الشعائر والطقوس، كانت الثمرة المرة لهذا الواقع البائس، بل أشد ثمراته مرارة عندما أصبح الإسلام غريبًا فى عالم المسلمين!.. **«الإسلام، اليوم، غريب، ليس هناك من يعرفه!»** (٦٨).

وعندما يصل مفكر مسلم ثائر، وهو يحلل واقع أمته، إلى حقيقة أن الإسلام قد أصبح غريبًا فى عالم المسلمين وأوطانهم، فلا بد أن يشرق فى أفقه الفكرى حديث الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ الذى تنبأ فيه بمثل هذه المحنة.. والذى رسم فيه، أيضًا، سبيل تجاوزها والخلاص منها... حديث: «بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود، كما بدأ، غريبًا، فطوبى للغرباء، الذين يصلحون ما أفسد الناس بعدى من سنتى» (٦٩)..

وعندما يكون هذا المفكر ثوريا، فإنه سيختار، دون أى تردد، موقعه فى طليعة الغرباء ـ أى الثوار ـ الذين يعملون على العودة بالإسلام كما بدأ:

* ثورة على الواقع الجاهلى البائس والظالم..
* وطاقة ثورية تعتق المسلمين من أسر هذا الواقع البائس الذى يعيشون فيه!..

٢ ـ الإسلام: الثورة

ولأن الخمينى ـ بعد أن أبصر بؤس الواقع الذى يعيش فيه المسلمون، ووصفه ـ قد أبصر ثورية الإسلام وعظمته، فإنه أدرك ووصف التناقض الصارخ بين سلبيات واقع المسلمين وبين إيجابيات الدين الذى به يتدينون!..

وهو فى إدراكه لثورية الإسلام وعظمته قد قرر أمورًا كثيرة يتفق فيها مع كل التيارات الثورية فى التراث والتاريخ الإسلامى.. كما قرر أمورًا ينفرد بها الشيعة والذين يتفقون معهم فى الطبيعة الدينية للسلطة السياسية، وفى جعل سلطان التشريع القانونى فى المجتمع أمرًا من اختصاص السماء، ونفى مبدأ: «الأمة مصدر السلطات؟!»..

ففى الحديث عن ثورية الإسلام وتقدميته، وعن تقريره «مشروعية الثورة» الإسلامية لتغيير نظم الجور والاستبداد والفساد التى تستأثر بالسلطان فى بلاد المسلمين، يذكر الخمينى «**أن الإسلام هو دين المجاهدين الذين يريدون الحق والعدل، دين الذين يطالبون بالحرية والاستقلال، والذين لا يريدون أن يجعلوا للكافرين على المؤمنين سبيلاً..**»(٧٠).

وهو يُصدِّر كتابه عن [الحكومة الإسلامية] بالآية القرآنية الكريمة: ﴿**إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ**﴾ [النمل: ٣٤]؟!.. وفيه يتحدث عن رفض الإسلام للنظام الملكى من أساسه، ومن ثم يلفت الأنظار إلى الإثم الذى يقع فيه المسلمون عندما يرضون الحياة فى مجتمعات يحكمها ملوك!.. فيتساءل: «هل توجد فى الإسلام ملوكية؟ أو حكم وراثى؟ أو ولاية عهد؟!. كيف يكون هذا فى الإسلام، ونحن نعلم أن النظام الملكى يناقض الحكم الإسلامى ونظامه السياسى؟!»(٧١).

وهو يقرر أن لا سبيل أمام المسلم حقًا إلا طريق التمرد والثورة وشن الحرب على النظم الجائرة، وإقامة العدل الإسلامى بالثورة ضد الطغاة «ففى ظل حكم فرعونى، يتحكم فى المجتمع ويفسده ولا يصلحه، لا يستطيع مؤمن يتقى الله أن يعيش ملتزمًا ومحتفظًا بإيمانه وهديه. وأمامه سبيلان لا ثالث لهما:

* إما أن يقسر على ارتكاب أعمال مردية..

* أو يتمرد على حكم الطاغوت ويحاربه، ويحاول إزالته، أو يقلل من آثاره على الأقل..

ولا سبيل لنا إلا الثانى، **لا سبيل لنا إلا أن نعمل على هدم الأنظمة الفاسدة المفسدة، وتحطيم زمر الخائنين الجائرين من حكام الشعوب. هذا واجب يكلف به المسلمون جميعًا، أينما كانوا، من أجل خلق ثورة سياسية إسلامية ظافرة منتصرة!**(٧٢).

وهو يذكِّر المسلمين عامة، والشيعة خاصة، بمأثورات الأئمة التى تجعل الثورة على الظلم أولى مهام المسلم فى هذه الحياة.. ففى وصية الإمام **على للحسن والحسين** يقول: «كونا للظالم خصمًا وللمظلوم عونًا».. وفى واحدة من خطبه يقول للناس: «أما والذى فلق الحبة وبرأ النسمة، لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء لا يقارون على كظة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها

على غاربها، وسقيت آخرها بكأس أولها، ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندى من عفطة عنز!»(٧٣)..

وهو يجادل القَعَدَة، المحجمين عن سلوك طريق الثورة، الذين يبررون قعودهم بروايتين ضعيفتين تدعوان الناس إلى طاعة الحكام، كل الحكام!.. فيقول لهم وعنهم: «.. وما أدرى لماذا يتمسك بعض الناس بروايتين ضعيفتين فى مقابل القرآن، الذى أمر الله فيه موسى بالنهوض(٧٤) فى وجه فرعون، وهو أحد الملوك؟ وفى مقابل كل ما ورد من الأحاديث الكثيرة الآمرة بمحاربة الظالمين ومقاومتهم؟!. فالكسالى من الناس هم الذين يطرحون كل ذلك جانبًا ليتمسكوا بروايتين ضعيفتين تزكى الملوك وتبرر التعاون معهم، ولو كان هؤلاء متدينين لرووا إلى جانب تينك الروايتين الضعيفتين مجموعة الروايات المناهضة للظلمة وأعوانهم. مثل هؤلاء الرواة لا عدالة لهم، لما بدر منهم من انحياز إلى أعداء الله، وابتعادهم عن تعاليم القرآن والسنة الصحيحة. بطنتهم دعتهم إلى ذلك، لا العلم، وفى البطنة وفى حب الجاه ما يدعو إلى السير فى ركاب الجائرين»(٧٥).

وأيضًا، فهو يستنهض الهمم للثورة ولما فى طريقها من أشواك وتضحيات، فيبلغ القمة عندما يقول: «**إننا بمنطق صدر الإسلام نتحرك، فإذا قُتلنا فنحن فى الجنة.. وإذا هزمنا فنحن فى الجنة.. وإذا أوقعنا الهزيمة بأعداء الإسلام فنحن، أيضًا، فى الجنة. ومن أجل ذلك لا نخاف الهزيمة، بل إننا لا نخاف من شىء. إن النبى ﷺ هزم فى بعض الغزوات. إننا نحارب بسيف الله، وستستمر الحركة!**»(٧٦).. وأيضًا عندما يتساءل: «**لماذا الخوف؟! فليكن حبسًا؟! أو نفيًا، أو قتلاً، فإن الأولياء يشرون أنفسهم ابتغاء مرضاة الله!**»(٧٧).

وكما يدرك وعورة الطريق فهو يدرك بعد الشقة وطولها، ولذلك يضرب للناس مثل المستعمرين الذين ظلوا لأكثر من ثلاثة قرون يعملون لتقويض بناء الإسلام وانتهاب عالم المسلمين.. فليس كثيرًا إذن أن نبدأ من الصفر كما بدءوا، وأن نصبر حتى نعيد البناء الذى قوضوا، ونسترد العالم الذى انتهبوا.. «فالمستعمرون، قبل أكثر من ثلاثة قرون، أعدوا أنفسهم، وبدءوا من نقطة الصفر، فنالوا ما أرادوا. لنبدأ نحن الآن من الصفر. **لا تمكنوا الغربيين وأتباعهم من أنفسكم!**(٧٨).. نحن لا نتوقع أن تؤتى تعليماتنا وجهودنا أكلها فى زمن قصير؛ لأن ترسيخ دعائم الحكومة الإسلامية يحتاج إلى وقت طويل وجهود مضنية، ونحن نرى كثيرًا من العقلاء يصنعون حجرًا ليبنى عليه الآخرون بناء ولو بعد مائتى عام!»(٧٩).

وإذا كان الأمر كذلك، فلا مجال للتوانى، فضلا عن الإحجام عن التحضير للثورة، وبالطريق الذى غدا خبرة إنسانية عامة فى الثورات . . بالنشاط الدعائى أولاً، حتى إذا ما تفاعلت الأفكار عند مجموعة من الناس، أكسبتهم تصميمًا يتبعه تخطيط . . وبعد الاقتناع الفكرى، والتصميم، والتخطيط، فى إطار الطليعة، يأتى دور العمل لنشر هذه الأفكار الثورية فى دائرة أوسع، وهكذا . . فإذا وصل الإيمان بالثورة إلى الذين تسير بواسطتهم أجهزة الدولة الظالمة كانت الثورة والتغيير من الداخل، وإلا فالهجوم من الخارج لاقتلاع الدولة الظالمة وإحلال الدولة العادلة الثورية محلها . . «**علينا أن نسعى بجد لتشكيل الحكومة الإسلامية، ونبدأ عملنا بالنشاط الدعائى، ونتقدم فيه. ففى كل العالم، على مر العصور، كانت الأفكار تتفاعل عند مجموعة من الأشخاص، ثم يكون تصميم وتخطيط، ثم بدء العمل، ومحاولة لنشر هذه الأفكار وبثها من أجل إقناع الآخرين تدريجيا، ثم يكون لهؤلاء نفوذ داخل الحكومة يغيرها على النحو الذى تريده تلك الأفكار ويريده ذووها، أو يكون هجوم من الخارج لاقتلاع أسسها، وإحلال حكومة قائمة على هذه الأفكار محلها..**» (٨٠)... **وإذا ما حملت السلطة الظالمة «السلاح واستخدمته فى وجوه الناس، اعتبرها الناس حينذاك فئة باغية، يجب على الناس قتالها حتى تفىء إلى أمر الله!»** (٨١).

ونحن عندما نتأمل هذه الخطة التى رسمها الخمينى طريقًا للثورة التى عمل لها، ونعلم أنه قد صاغها ونشرها قبل انتصار ثورته بنحو عشر سنوات، وبعد نحو خمس سنوات من نفيه خارج إيران . . . نعلم أن هذه الخطة هى التى وضعت فى التنفيذ، فحركت بالثورة جماهير أمة، كما لم تتحرك أمة بالثورة من قبل عبر التاريخ، وأطاحت بعرش من أقدم العروش، ونظام من أكثر النظم جورًا وفسادًا واستبدادًا، رغم الحماية الاستعمارية والأموال الطائلة والجيش الذى قالوا عنه إنه خامس قوة عسكرية فى العالم! . .

هكذا رأى الخمينى الإسلام: ثورة على نظم الجور وحكومات الاستبداد ومجتمعات الفساد . .



لكنه ـ من منطلق فلسفة الحكم فى المذهب الشيعى ـ تلك الفلسفة التى ترى أن طبيعة السلطة السياسية فى المجتمع هى طبيعة دينية، وتنكر، من ثم، أن يكون للأمة حق التشريع القانونى، أو أن تكون ـ فى السياسة والاجتماع والاقتصاد ـ مصدراً

للسلطات والسلطان.. انطلاقًا من مذهب الشيعة وتراثه السياسى وفلسفته فى الحكم، رأى الخمينى فى الإسلام الدين: نظامًا سياسيّا كاملاً متكاملاً، به تشريع قانونى كامل وجاهز.. وأكثر من هذا، فلقد رأى فى الحكومة الإسلامية التى دعا إليها: نائبًا عن الله ووكيلاً للسماء.. فهى حكومة دينية، حكومة فقهاء، لا تخضع لسلطان الأمة، بل إن مثلها مع الأمة كمثل الوصى مع الأطفال الصغار؟!..

فهو، كثورى مسلم، رأى فى الإسلام: الثورة العظمى.. وهو، كشيعى ثائر، رأى فيه، وفى هذه القضية بالذات: عودة إلى «الحكم بالحق الإلهى»، وحكومة رجال الدين!.. إنه هنا يضع قيما ثورية وأهدافًا تقدمية فى وعاء قديم ومحافظ، يمثل خطرًا عظيمًا على المحتوى الموضوع فيه.. وتلك قضية تمثل تناقضًا، لا يستقيم، بين الأهداف والمضامين الثورية التى رآها الخمينى فى الإسلام، وبين الأداة المعادية، بالطبع والصيرورة، لهذه الأهداف والمضامين!.. وفى هذه القضية، قبل غيرها، تتمثل سلبية الفكر الشيعى، وسلبية الثورة الشيعية التى قادها الخمينى فى إيران!.. بل وتتمثل الثغرة التى من الممكن أن تصبح المقبرة لهذا الإنجاز الثورى العظيم؟!..

والخمينى يستشهد على صحة نظرة الشيعة ونظرته لهذه القضية بغلبة آيات القرآن التى تعرض لأمور الدنيا على تلك التى تعرض للعبادات والأخلاقيات، وكذلك غلبة الأبواب ذات العلاقة بالاجتماع والاقتصاد وحقوق الإنسان والتدبير وسياسة المجتمعات فى كتب الحديث على أبواب العبادات والأخلاق. . ويوجه نقدًا إلى رسائل المجتهدين والفقهاء التى غلب عليها طابع العبادات والأخلاق (٨٢) ثم يقول: «**إن أحكام الشرع تحتوى على قوانين متنوعة لنظام اجتماعى متكامل**، وتحت هذا النظام تسد جميع احتياجات الإنسان. . . فالإسلام يملك **قوانين وأنظمة** من أجل تربية إنسان كامل فاضل، يجسد القانون ويحميه وينفذه، ويعمل ذاتيا لأجله. ومعلوم إلى أى حد اهتم الإسلام بالعلاقات السياسية والاقتصادية للمجتمع، سعيًا وراء إيجاد إنسان مهذب فاضل. **القرآن المجيد، والسنة الشريفة، يحتويان على جميع الأحكام والأنظمة..**» (٨٣).

ثم يخاطب تلاميذه وأنصاره فيقول: «.. **وكل ما تحتاجون إليه من قوانين ونظم فهو موجود فى إسلامنا، سواء فى ذلك ما يتصل بإدارة الدولة، والضرائب، والحقوق، والعقوبات، وغيرها. لا حاجة بكم إلى تشريع جديد، عليكم أن تنفذوا فقط ما شرع لكم.. كل شىء ـ ولله الحمد ـ جاهز للاستعمال..!**» (٨٤).

وهنا نلمح خلطا بين أمرين متمايزين، وإن لم يكونا منفصلين:

* فما فى القرآن والسنة، مما تعلق بشئون السياسة والدولة، منه ما هو حكاية عن واقع قد تطور وتغير بحكم قانون التطور، الذى هو من سنن الله فى كونه، ومن ثم فهو ليس بتشريع للحاضر والمستقبل، بقدر ما هو حكاية واقع مضى وانقضى تستهدف العظة والعبرة والاهتداء.. ومنه ما هو تشريع واجب الاقتداء والالتزام، والذى هو كذلك نجده مجملاً إجمال القواعد الكلية والقوانين العامة، التى تضع فلسفات للنظم، لا النظم ذاتها، وذلك مثل قواعد: «الشورى»، و«العدل»، و«جلب المصالح، ودفع المضار».. إلخ.. إلخ.

هذا هو الدين.. القائم، الدائم، الجاهز... وفيه من أمور المجتمع ما يمكن أن نسميه: «فلسفة القانون»، وليس القانون ذاته!.. ففيه «المقاصد والغايات» الاجتماعية، وليس الوسائل والسبل والنظم التى تحقق هذه المقاصد وتلك الغايات!..

* أما ما فى «تراث الأمة» من قوانين، فهى «فقه» وضعه الفقهاء للمعاملات، محكومين فى وضعه بالمصلحة وبفلسفة الدين فى القانون..

ومن الخطأ أن نخلط بين هذين المصدرين المتمايزين ـ رغم عدم انفصالهما ـ ذلك أن إضفاء «الطابع الدينى» على «الفقه» يضفى «الثبات» ـ الذى هو طابع «الدين» ـ على «الفقه» ـ الذى هو متطور ومتغير بتغير المجتمعات وتطورها، وبتعدد نظرات الفقهاء المجتهدين ـ فما لدينا فى الإسلام، كدين، هو «فلسفة قانون».. وما لدينا فى الإسلام، كحضارة وتراث، هو «فقه» لا يلزم الخلف؛ لأنهم مطالبون بالاجتهاد، وفق المصلحة وفى إطار فلسفة القانون الدينية.. ومن ثم فليس لدينا قانون إلهى جاهز يغطى كل الاحتياجات فى السياسة والإدارة والاجتماع والاقتصاد.. إلخ.. إلخ.. ولا بد للدولة من مؤسسة للتقنين... وهنا نصل إلى موقف شيعى تقليدى لفكر الخمينى يتعلق بمصدر سلطة الحكومة الإسلامية ـ التى تدخل مؤسسة التقنين ضمن أجهزتها ـ هل هو الله؟ فتكون الحكومة نائبة عن الله، لا عن الأمة؟ ومن ثم لا تكون الأمة مصدراً للسلطات؟!.. وهذا هو موقف الشيعة الذى يتبناه الخمينى.. أم أن مصدر سلطة الحكومة الإسلامية هو الأمة؟ فتكون نائبة عن الشعب، ومن ثم تكون الأمة مصدر السلطات؟.. وهذا هو موقف من عدا الشيعة من تيارات الإسلام، وهو ما يعارضه الخمينى معارضة شديدة..

يميز الخمينى بين ما هو «سلطة حقيقية» في الدولة، وبين «الأمور التنظيمية» فى

والأمر المؤكد أن هذه الثورة، التى أطاحت بالعرش الإمبراطورى فى إيران، هى أولى ثورات الاثنا عشرية منذ ثورة الإمام الحسين، التى انتهت بمأساة كربلاء [سنة ٦١ هـ سنة ٦٨٥م]، وثورة التوابين، التى قادها سليمان بن صرد، والتى هزمت هى الأخرى [سنة ٦٥ هـ سنة ٦٨٤م]. . ذلك أن الاثنا عشرية، وخاصة منذ عصر إمامهم **جعفر الصادق** [٨٠ ـ ١٤٨ هـ ٦٩٩ ـ ٧٦٥م] قد أدركوا فداحة ما جرته وتجره عليهم الثورات الفاشلة من مآس وآلام، فتحولوا إلى فرقة «دينية ـ اجتماعية»، غير ثورية. وهم وإن لم يهملوا «الفكر السياسى»، بل ولا «العمل السياسى»، إلا أنهم قد أرجأوا «الثورة وتجريد السيف» لتغيير نظم الحكم السياسية، وإقامة الدولة الشيعية حتى «يأذن الله!»، وقال فى ذلك جعفر الصادق قولته المشهورة: «إن بنى أمية يتطاولون على الناس، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها! . وهم يستشعرون بغض أهل البيت، ولا يجوز أن يخرج ـ [يثور] ـ واحد من أهل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم!»[٤٣].. ولقد أدى هذا الموقف، المحجم عن الثورة، إلى انشقاقات فى الشيعة الاثنا عشرية وفى قيادات آل البيت، تبنى أصحابها الموقف الثورى وسلكوا سبيل الثورة لتغيير الجائر من الأوضاع والحكام، فكانت «الزيدية» وثوراتها، وكانت «الإسماعيلية» وثوراتها..

صحيح أن الاثنا عشرية كانت عواطفهم مع الثورة والثوار من شيعة آل البيت، لكنهم أحجموا عن «الفعل الثورى» منذ ذلك التاريخ!..

حتى إذا كان ما عرف بغيبة الإمام الثانى عشر أبو القاسم، محمد بن الحسن ـ «المهدى» ـ [٢٥٦ ـ . . . . هـ ٨٧٠ ـ . . . . م] تكرس هذا الموقف المحجم عن الثورة لدى الاثنا عشرية، وأصبح موقفًا عامًا عليه يجمعون ويجتمعون. . فهم قد قالوا «بغيبة» الإمام المهدى، واعتقدوا بحياته فى الغيبة، وبأنه سيظهر، مهديا، يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جورًا، وبما أنه صاحب «الولاية السياسية» فإن أمور السياسة، ومنها الثورة وتجريد السيف ضد ولاة الجور، وإقامة الحكومة، معلقة على ظهوره[٤٤]. وكذلك علقوا على ظهوره وانقضاء غيبته تطبيق ما فى «الإسلام السياسى» من شرائع وأحكام.

ومنذ ذلك التاريخ أيضًا عرفت الاثنا عشرية، كفرقة، نظام المجتهدين وطبقاتهم، وهم الفقهاء الذين ينوبون عن «الحجة ـ المهدى ـ الغائب»، واستقر الرأى فى الفكر الشيعى على أن ولاية هؤلاء الفقهاء «خاصة» بأمور الدين، و«الحكومات» الجزئية والخاصة والفردية أو ما قاربها، أما «الولاية العامة»، التى تشمل السياسة والدولة

ونظمها، والمجتمع وتغييره، والحكومات العامة على نطاق الأمة، فإنها جميعا من اختصاص «حجة الزمان الغائب»، وهى موقوفة حتى يظهر، ومؤجلة حتى يأذن الله بانقضاء غيبته . .

وهكذا عاش جمهور الاثنا عشرية فى المجتمعات الإسلامية، وعبر التاريخ الإسلامى : شيعة مستقلين فى المذهب الدينى ـ الذى يأخذونه، كمقلدين، عن فقهائهم ومجتهديهم ـ ورعايا، فى السياسة، يخضعون «لدول» لا يؤمنون بصلاحها، ويرونها «دول» جور وسلطات استبداد . . وهم لم يثوروا على هذه الحكومات والدول، لا لضعف ورهبة، فقط، بل لأن الثورة، عندهم، مؤجلة ومرهونة بظهور الإمام . . ولقد ساعدهم على هذا «التعايش» تحت سلطان «الدول» التى لا يؤمنون بصلاحها ـ بل والتى ينكرون إسلام بعضها ـ ما استقر فى فقههم من مشروعية «التقية»، التى تجيز بل توجب، أن يظهر الإنسان غير ما يعتقد، اتقاء للضرر وتفاديًا للمحظورات ! . .

لكن غيبة الحجة ـ رغم وصفها بالصغرى ـ قد طالت، وتوالت قرون قاربت الاثنا عشر دون أن يظهر الإمام . . وتفاقمت المظالم الداخلية فى المجتمعات التى يعيش بها فقهاء الاثنا عشرية وجمهورهم، ثم جاء الاستعمار الأوروبى، فى العصر الحديث، ليزيد المظالم بشاعة، وليشيع المهانة، وليعزل الإسلام وينحيه عن مواقعه فى هذه المجتمعات . . وكانت معظم التيارات والمذاهب الإسلامية غير الشيعية لا تضع أية قيود على استخدام جماهيرها «للثورة» سلاحًا تتصدى به هذه الجماهير للظلم وللاستعمار . . وعندما ثارت هذه الجماهير انخرطت معها فى الثورة جماهير الشيعة الاثنا عشرية، بل وبعض من فقهائها ومجتهديها . . على حين ظل «الفكر» الاثنا عشرى فى انتظار ظهور «حجة الزمان» ليجيز الثورة ويباركها ويمنحها المشروعية . . ويقودها ! . .

وباستحكام التناقض بين «الواقع» الداعى للثورة، وبين «الفكر» الذى يعلق مشروعيتها على الغائب الذى طالت غيبته، تحركت، وإن على استحياء، فى صفوف الفكر الشيعى الاثنا عشرى، وبين مجتهديهم، الدعوة إلى «عموم ولاية الفقيه»، حتى تشمل كل ما للإمام الغائب من مهام وسلطات، وعبرت هذه الحركة عن «الاتجاه العملى والمنطق الواقعى»، الذى يرى فى طول غيبة الحجة «الغائب» داعيا لنقل جميع سلطاته إلى الفقهاء «الحاضرين»! . . وذهب أصحاب هذه الدعوة يبشرون بأن «ولاية الفقيه» لا بد أن تكون «عامة»؛ لأن «خصوصها» بالأمور الدينية، قد

أصبح يمثل ضرراً محققاً بالإسلام والمسلمين، بل وبحثوا لعموم ولاية الفقهاء عن أدلة فى مأثورات المذهب الشيعى، فوجدوا ما يشهد لرأيهم فى هذه المأثورات! . . وكان واضحا منذ البداية أن أصحاب هذه الدعوة ـ دعوة «عموم ولاية الفقيه» ـ هم المعبرون عن «الموقف العملى والمنطق الواقعى» فى الواقع الشيعى، وهم، أيضًا، المعبرون عن «التيار الثورى» فى الفكر الشيعى، والداعون إلى أن يستأنف الشيعة مسيرتهم الثورية التى توقفت منذ القرن الهجرى الأول، والتى كرست توقفها غيبة الإمام الثانى عشر فى القرن الهجرى الثالث.

ولقد تمثلت طلائع هذا الاتجاه فى الفكر الشيعى الاثنا عشرى بعدد من المجتهدين، منهم:

* **المجتهد النراقى، أحمد بن محمد مهدى** بن أبى ذر النراقى، الكاشانى [١١٨٥ ـ ١٢٤٥ هـ ١٧٧١ ـ ١٨٢٨م]. .

* **والمجتهد الشيرازى، حسن بن محمود بن إسماعيل بن فتح الله** بن عابد بن لطف الله بن محمد مؤمن الحسينى، الشيرازى [١٢٢٠ ـ ١٣١٢هـ ١٨١٥ ـ ١٨٩٥م] الذى استجاب لدعوة **جمال الدين الأفغانى** [١٢٥٤ ـ ١٣١٤هـ ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م] للنضال ضد الشاه الإيرانى المستبد **ناصر الدين** [١٨٣١ ـ ١٨٩٦م] ـ الخاضع للاستعمار الإنجليزى ـ فأصدر فتواه.

* **والمجتهد الشيرازى، محمد تقى بن محب على بن محمد على** الحائرى [١٣٣٨هـ ١٩٢٠م]. . الذى عاصر ثورة العراق ضد الاستعمار الإنجليزى سنة ١٩٢٠م، وأسهم فيها، وأفتى بجواز حمل السلاح واستخدام القوة خلف القادة والساسة والفقهاء ـ دون ظهور الإمام ـ وقال فى فتواه: إن «مطالبة الحقوق واجبة على العراقيين، ويجب عليهم فى ضمن مطالباتهم، رعاية السلم بالأمن، **ويجوز لهم التوسل بالقوة الدفاعية إذا امتنع الإنجليز عن قبول مطالبهم**. . »(٤٥).

* **والمجتهد النائينى، حسين بن عبد الرحمن** (النجفى) [١٢٧٣ ـ ١٣٥٥ هـ ١٨٥٧ ـ ١٩٣٦م] الذى كان من دعاة تقييد سلطات الدولة والحكام بالدستور، ومن بين آثاره الفكرية التى ضمنها فكره السياسى هذا كتابه: [تنبيه الأمة وتنزيه الملة فى لزوم مشروطية دستورية الدولة، لتقليل الظلم على أفراد الأمة وترقية المجتمع].

بدأت طلائع هذا الاتجاه الحديث فى فكر الشيعة الاثنا عشرية ـ اتجاه جواز الثورة، إن

لم يكن وجوبها، خلف الفقهاء، بعد تقرير صلاحيتهم لتلك المهمة بتعميم ولا يتهم حتى تشمل كل اختصاصات «الإمام» ـ. . بدأ هذا الاتجاه بهؤلاء المجتهدين. . ثم تسلم الخيط منهم آية الله الخمينى، فواصل الطريق، فى الفكر، وفى الممارسة والتطبيق!

الخمينى.. ونظرية الإمامة

ليس لدى الخمينى والفقهاء المجتهدين الذين زاملوه وتابعوه فى الثورة الشيعية الإيرانية الحديثة جديد فيما يتعلق «بنظرية الإمامة»، فهم شيعة اثنا عشرية تقليديون، يخلو فكرهم من أية نظرة نقدية لتراث الشيعة القائل «بالنص والوصية» من الله للأئمة الاثنا عشر بالإمامة. . والخمينى يقول: **«إن الرسول، وقد استخلفه الله فى الأرض ليحكم بين الناس، قد كلمه الله وحيا أن يبلغ ما أنزل إليه فيمن يخلفه فى الناس، وبحكم هذا الأمر فقد اتبع ما أمر به، وعين أمير المؤمنين عليا للخلافة(٤٦)، وكان تعيين خليفة من بعده، ينفذ القوانين ويحميها ويعدل بين الناس، عاملاً متممًا ومكملاً لرسالته(٤٧)، ولولا تعيينه الخليفة من بعده لكان غير مبلغ رسالته..»(٤٨).**

بل إن الخمينى يذهب فى تقديره لمقام «الأئمة» ذلك المذهب التقليدى عند الشيعة، والذى يراه كل من عداهم مغرقًا فى الغلو. . لأنه مذهب يفضل فيه أصحابه «الأئمة» على «الرسل والأنبياء»!. . لأنهم وإن قاسوا «الإمامة» على «النبوة» إلا أنهم قالوا: إن النبوة ولاية خاصة، لانقضاء زمنها، أما «الإمامة» فهى ولاية عامة، لاستمرار زمنها!. . وعن مقام «الأئمة» يقول الخمينى: «إن ثبوت الولاية والحاكمية للإمام لا تعنى تجرده عن منزلته التى هى له عند الله، ولا تجعله مثل من عداه من الحكام. **فإن للإمام مقامًا محمودًا ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون! وإن من ضرورات مذهبنا أن لأئمتنا مقامًا لا يبلغه ملك مقرب، ولا نبى مرسل! وبموجب ما لدينا من الروايات والأحاديث فإن الرسول الأعظم والأئمة كانوا قبل هذا العالم أنوارا، فجعلهم الله بعرشه محدقين، وجعل لهم من المنزلة والزلفى ما لا يعلمه إلا الله!»(٤٩).**

ففى هذه القضية ـ قضية نظرية الإمامة الشيعية ـ نجد الخمينى تقليديا محافظًا، ليس لديه تجديد ولا جديد..!.. لكن الجديد الذى سلط عليه هذا المجتهد المزيد من الأضواء، وبز فيه أقرانه من مجتهدى الاثنا عشرية المعاصرين كان هو:

١ ـ تشخيص الواقع البائس الذى يحيا فيه المسلمون..

٢ ـ وإبراز تناقض هذا الواقع مع الإسلام، نهجًا وفكرا..

٣ ـ والتركيز على «عموم ولاية الفقيه»، كموقف عملى ـ مدعم بالفكر النظرى ـ يتجاوز به الشيعة الجمود الذى شل حركتهم الثورية منذ غيبة الإمام الثانى عشر..

فى هذه القضايا الثلاث، قبل غيرها، وأكثر من غيرها، تتجسد الإضافات الفكرية للخمينى... تلك الإضافات التى تجسدت فى الثورة التى قادها الخمينى بإيران!..

١ ـ واقع المسلمين المعاصر

فى تصور الخمينى وتشخيصه لواقع المسلمين المعاصر، نلمح عناصر فكر قد استوعب صاحبه تجربة الأمة الإسلامية مع الاستعمار الغربى، منذ الهجمة الاستعمارية على ديار الإسلام، والتى بدأت بحملة **بونابرت** سنة ١٧٩٨م، كما استوعب تجربة الأمة فى التصدى لهذا الاستعمار منذ ريادة **جمال الدين الأفغانى** لهذا الميدان..

* فالاستعمار يخشى وحدة الأمة الإسلامية، تحت أية قيادة، وفى ظل أى نظام، وخلف أية رايات، حتى ولو كانت رايات قيادات الدولة العثمانية ـ وهى التى حاربت الشيعة والتشيع زمنا طويلاً!.... والاستعمار يسعى لتكريس التجزئة فى بلاد المسلمين بواسطة الدويلات والحكومات والعروش التى يقيمها لأجيال من الحكام العملاء!.. يقول الخمينى: «لقد جزأ الاستعمار وطننا، وحول المسلمين إلى شعوب. وعند ظهور الدولة العثمانية، كدولة موحدة، سعى المستعمرون إلى تفتيتها. لقد تحالف الروس والإنجليز وحلفاؤهم وحاربوا العثمانيين، لقد تقاسموا الغنائم.. ونحن لا ننكر أن أكثر حكام الدولة العثمانية كانت تنقصهم الكفاءة والجدارة والأهلية، وبعضهم كان مليئا بالفساد، وكثير منهم كانوا يحكمون الناس حكمًا ملكيًا مطلقا، ومع ذلك كان المستعمرون يخشون أن يتسلم بعض ذوى الصلاح والأهلية من الناس، وبمعونة الناس، منصة قيادة الدولة العثمانية، على وحدتها وقدرتها وثرواتها، فيبدد كل آمال الاستعماريين وأحلامهم. لهذا السبب ما لبثت الحرب العالمية الأولى أن انتهت حتى قسموا البلاد إلى دويلات كثيرة، وجعلوا على كل دويلة منها عميلاً لهم!..» (٥٠).

وبعد أن نجح الاستعمار فى السيطرة على بلاد الإسلام، وفى تجزئتها، ركز جهوده - إلى جانب النهب الاقتصادى والسيطرة العسكرية - على محو الطابع الحضارى المتميز للأمة وتزييف هويتها الفكرية الخاصة، وهما الطابع والهوية النابعان من الإسلام. . ولقد كان سعى الاستعمار هذا، فى سبيل الاحتواء الحضارى للأمة، مستهدفًا تكريس سيطرته وتأييد نهبه واستغلاله. . وعلى هذا الدرب، وفى هذا الميدان كانت مدارسه ومراكز تبشيره وألوان فكره وثقافته التى أخذت تتلقف أبناء الأمة وتتعهد عقولهم منذ الطفولة. . «ففى البدء أسسوا مدرسة فى مكان ما، ولم نحرك ساكنًا، وغفلنا، وغفل أمثالنا عن منع ذلك، وزادت تدريجيا، والآن ترون أن لهم دعاة فى جميع القرى، **وقد عملوا على إبعاد أطفالنا عن دينهم**» (٥١).

وعلى هذا الدرب، أيضًا، كان صبغ المؤسسة القانونية فى بلاد الإسلام بالصبغة الأوروبية، فطردت قوانين الإسلام وتراث الأمة فى الفقه والقانون من ساحة هذه المؤسسة، واستبدلوا بها قوانين الفرنسيين والبلجيك والإنجليز والرومان! . . «لقد أخرجوا قوانين الإسلام القضائية والسياسية عن حيز التنفيذ، واستبدلوا بها قوانين أوروبا، تحقيراً للإسلام، وطرداً له من المجتمع (٥٢). . لقد انتهز المستعمرون كل فرصة سانحة فاستقدموا قوانين أجنبية لم ينزل الله بها من سلطان، ونشروا ثقافتهم وأفكارهم المسمومة، وأذاعوها فى المسلمين! (٥٣).

وحتى ينجح المستعمرون فى إخراج الإسلام - الذى هو عقيدة الأمة وثقافتها وصانع هويتها المتميزة وحضارتها العريقة - إخراجه من ساحة المسلمين روجوا لدعوى خلوه من المواقف والأحكام والقوانين التى تشكل نمط المجتمع وتحكم سير الدولة وتنظيم دنيا المسلمين، وذلك حتى يسجنوا هذا الدين - الذى هو طاقة ثورية ثائرة - فى دور العبادة وخلوات المصلين والصالحين والنساك! . . «**فالإسلام هو دين المجاهدين الذين يريدون الحق والعدل، دين الذين يطالبون بالحرية والاستقلال، والذين لا يريدون أن يجعلوا للكافرين على المؤمنين سبيلاً.. ولكن الأعداء أظهروا الإسلام بغير هذا المظهر، فقد رسموا له صورة مشوهة فى أذهان العامة من الناس، وغرسوها حتى فى المجامع العلمية، وكان هدفهم من وراء ذلك إخماد جذوته، وتضييع طابعه الثورى الحيوى، حتى لا يفكر المسلمون فى السعى لتحرير أنفسهم، وتنفيذ أحكام دينهم كلها، عن طريق تأسيس حكومة تضمن لهم سعادتهم فى ظل حياة إنسانية كريمة. فقالوا عن**

الإسلام: أن لا علاقة له بتنظيم الحياة والمجتمع، أو تأسيس حكومة من أى نوع، بل هو يُعنى فقط بأحكام الحيض والنفاس، وقد تكون فيه أخلاقيات، ولا يملك بعد ذلك من أمر الحياة وتنظيم المجتمع شيئًا. ومن المؤسف أن تكون لهذا كله آثاره السيئة، ليس فى نفوس عامة الناس فحسب، بل لدى الجامعيين، وطلبة العلوم الدينية أيضًا!..»(٥٤).

لقد سعوا لاستئناس الإسلام، بفصم العرى التى تربط بينه، كدين، وبين الدنيا، وذلك حتى لا يصنع لأهله الدرع والحصن والسيف التى واجهوا بها أوروبا الطامعة الغازية عبر قرون التاريخ!.. والخمينى يُؤذن فى الناس منبها ومحذراً: «أنا أقول لكم: إنه إذا كان همنا الوحيد أن نصلى، وندعو ربنا ونذكره، ولا نتجاوز ذلك، فالاستعمار وأجهزة العدوان كلها لا تعارضنا. ما شئت فصل، ما شئت فأذن، وليذهبوا بما آتاك الله... هم يريدون نفطك... هم يريدون معادننا، يريدون أن يفتحوا أسواقنا لبضائعهم ورءوس أموالهم (٥٥)... يريدون إبقاءنا على تخلفنا وضعفنا وبؤسنا، ليستفيدوا هم من ثرواتنا، ومعادننا وأراضينا وقوانا البشرية!..» (٥٦).

هذا هو واقع الإسلام مع الاستعمار، وواقع المسلمين تحت سيطرة الاستعمار..

* وحتى يمعن الاستعمار فى إذلال المسلمين، وكى يكرس تجزئة وطنهم أقام فى القلب منهم كيانًا عنصريًا للصهاينة اليهود، وجلب إلى هذا الكيان شذاذ الآفاق فجعل منهم دولة وجيشًا وترسانة سلاح، فعربدوا بحرمات المسلمين ودنسوا مقدسات الإسلام!..

ولقد فضح هذا التحدى جدارة حكام المسلمين بالحكم، وجدارتهم بما يحملون من ألقاب!.. «فبسبب من عدم أهلية هؤلاء الحكام ولياقتهم أصبح فى ميسور حفنة من اليهود احتلال أراضينا، وتخريب مسجدنا الأقصى وإحراقه من غير أن يقابل ذلك بأية مقاومة..» (٥٧).

وفى إيران، وطن الخمينى وشيعته، فتح الشاه الحمى الإسلامى أمام الكيان الصهيونى، وقدم له إمكانات المسلمين، بل وأرضهم وسماءهم كى يتدربوا فى مجالها الفسيح على الطيران، تحصيلا للمهارات التى لا تتيحها لهم رقعة الكيان الصهيونى الضيقة، تمهيدا لممارسة العدوان على امتداد الوطن العربى الكبير!.... «فالأمة تعيش حالة الشظف، والسلطات ـ [الشاهنشاهية] ـ تمعن إسرافًا فى الأموال، وتمعن فى زيادة

الضرائب، وتشترى طائرات الفانتوم ليتدرب عليها الإسرائيليون! ـ وقد بلغ النفوذ الإسرائيلى فى بلدنا حدا لا يطاق، حتى أن العسكريين الإسرائيليين يتخذون من أراضينا قواعد لهم، وأسواقًا لبضائعهم، مما سيؤدى إلى اندحار أسواق المسلمين تدريجيا! . . »(٥٨).

هذا هو واقع الإسلام والمسلمين مع هذه الثمرة الشوهاء من ثمار الاستعمار . . ثمرة الكيان الصهيونى . . إسرائيل . .

* ولقد كان طبيعيا لسياسة النهب الاقتصادى والاستنزاف المالى التى يمارسها الاستعمار فى بلاد الإسلام، بمعاونة أدواته الحاكمة وشركائه من الطبقات الاستغلالية . . كان طبيعيا لهذه السياسة أن تثمر، على جبهة الشعب، فقرا مدقعا، وبؤسا لم تنجح أجهزة الدعاية ووسائل الإعلام وأدوات التزييف فى حجبه عن الأنظار . . «لقد استعان المستعمرون بعملاء لهم فى بلادنا من أجل تنفيذ مآربهم الاقتصادية الجائرة. وقد نتج عن ذلك أن وجدت **مئات الملايين من الناس جياعًا يفتقدون أبسط الوسائل الصحية والتعليمية، وفى مقابلهم أفراد ذوى ثراء فاحش وفساد عريض**. والجياع من الناس فى كفاح مستمر من أجل تحسين أوضاعهم، وتخليص أنفسهم من وطأة جور حكامهم المعتدين، ولكن الأقليات الحاكمة وأجهزتها الحكومية هى الأخرى تسعى إلى إخماد هذا الكفاح(٥٩) . . . إنهم يختلسون أموال الشعب كلها، ويبتلعون بيت المال كله . . هؤلاء يسرقون نفطنا، ويبيعونه فى أسواق الاحتكارات الأجنبية تحت اسم الاستثمارات، وعن هذا الطريق يصلون إلى الإثراء غير المشروع. وتتعاون على نفطنا عدة دول أجنبية، تستخرجه وتسوقه، وتعطى قباله أجرًا زهيدًا تسلمه إلى عملائها من الحكام، ليعاد إليها مرة أخرى بكل وسيلة ممكنة، وإذا وصل إلى خزينة الدولة شىء فلا يعلم إلا الله كيف ينفق؟ ومتى؟ وأين؟ . . هذا أكل للسحت على نطاق عالمى، وهو منكر فظيع خطر، وليس هناك ما هو أشد منه فظاعة وخطرًا ونكرًا. تأمّلوا فى أوضاع مجتمعنا، وفى أعمال الدولة وأجهزتها لتتبين لكم أشكال فظيعة من أكل السحت. فإذا حدثت زلزلة فى مكان من البلاد، غنم بذلك الحكام قبل المنكوبين أموالاً طائلة! . فى المعاهدات والاتفاقيات المعقودة بين الحكام الخائنين مع الدول أو الشركات الأجنبية، تنصب فى جيوب الحكام ملايين كثيرة، وتنصب ملايين أخرى فى جيوب الأجانب، من دون أن يحصل أبناء الشعب على شىء من ثروات

بلادهم . . ونظير ذلك يفعل فى الاتفاقيات التجارية وامتيازات التنقيب عن النفط واستخراجه، وامتيازات استثمار الغابات، وسائر الموارد الطبيعية والاتفاقيات العمرانية أو ما يتصل بالمواصلات وشراء الأسلحة من الاستعماريين الغربيين والشيوعيين . . » (٦٠) .

وهذا الواقع البائس هو الذى استعصى على الستر والإخفاء اللذين حاولتهما أجهزة الدعاية والإعلام والتزييف . . «أتظنون أن ما تضج به أجهزة الإعلام صحيح كله؟! . . اذهبوا إلى القرى والأرياف فلا تكادون تجدون فى كل مائة قرية أو مائتين مصحًا أو مستشفى واحدًا! . لم يفكروا فى الجياع العراة، ولم يدعوهم يفكرون، ولم يدعوا الإسلام يحل معضلتهم، فالإسلام - كما تعرفون - حل مشكلة الفقر، وقرر فى أول الأمر ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [التوبة : ٦٠] وقد رتب الإسلام ذلك ونظمه، ولكنهم لا يتركون للإسلام إلى المسلمين سبيلاً! . . » (٦٢) .

هذا هو الواقع الاقتصادى والاجتماعى الذى أثمرته شجرة الاستعمار والاستغلال فى بلاد الإسلام .

* ولم تكن أجهزة الإعلام والدعاية التى أقامها الاستعمار وعملاؤه من الحكام . . كذلك لم تكن المؤسسات الثقافية التى مارست تزييف وعى الأمة، لحساب المخططات المعادية . . لم تكن هذه الأجهزة والمؤسسات وحدها هى العقبات الفكرية أمام فهم الإسلام على حقيقته، وإدراك الأمة لمدى بؤس واقعها، ولسبيل تجاوز هذا الواقع بالثورة عليه . . وإنما كانت هناك مصادر أخرى لتزييف الوعى وإثقال كاهل الأمة بالمزيد من القيود والأغلال . . مصادر لم يخلقها الاستعمار، وإن يكن قد سعد بها وحرص عليها وزاد أصحابها قوة ونفوذا . . ! . . وذلك مثل :

(أ) **المشعوذين ودعاة التصوف** : من البلهاء، الذين يسمون أنفسهم : «المقدسين»! . . وعنهم يتحدث الخمينى فيقول : إنهم «جماعة من البلهاء، يدعون بالمقدسين، وليسوا بمقدسين، بل متقدسين، يتكلفون التقديس، وعلينا أن نصلحهم، وأن نحدد موقفنا منهم ؛ لأن هؤلاء يمنعوننا من الإصلاح والتقدم والنهوض! . . » (٦٣) .

(ب) **وفقهاء السلاطين** : وهم رجال الدين الذين أصبحوا جزءًا من المؤسسات الحاكمة، يرتزقون من مال الدولة الظالمة، ويبررون لمظالم حكامها، ويقدمون

الإسلام فى الصورة التى يرضى عنها الحكام، والتى تبتعد به عن أن يكون طاقة ثورية تقلب الأوضاع الجائرة وتنتصف لملايين المحرومين. . وكثيراً ما صب الخمينى جام غضبه على فقهاء السلاطين هؤلاء. . فهو يقول: «أنتم تعلمون ما جناه على الإسلام فقهاء السلاطين، وتعلمون ما لتعامل الفقيه مع الجائر من تأثير فى الناس. فانضواء الفقيه تحت لوائهم يكون أشد ضرراً على الإسلام من انضواء أى فرد عادى آخر. . » (٦٤). . وفى مقام آخر يهيب بتلاميذه وأنصاره قائلاً: «اطردوا فقهاء السلاطين! . . هؤلاء ليسوا بفقهاء. . وقسم منهم قد ألبستهم دوائر الأمن والاستخبارات العمائم لكى يدعوا الله للسلطان ويستنزلوا عليه بركاته ورحماته. وقد ورد فى الحديث فى شأن هؤلاء: «فاخشوهم على دينكم»! . . هؤلاء يجب فضحهم؛ لأنهم أعداء الإسلام، يجب على المجتمع أن ينبذهم، ففى نبذهم واحتقارهم نصر للإسلام ولقضية المسلمين. يجب على شبابنا وأبنائنا انتزاع عمائم هؤلاء من فوق رءوسهم!» (٦٥).

وفى موطن آخر يسميهم «فقهاء القصور»، ويتحدث كيف أنهم «قد باعوا دينهم بدنيا غيرهم». . ويدعو إلى «طردهم من صفوفنا، وإبعادهم عن زينا، وفضح أعمالهم. . ». . ثم ينبه على أكبر مواطن خطرهم، وهو المتمثل فى محاولاتهم عزل الدين عن المجتمع والدولة والحياة السياسية، الأمر الذى يحقق مخطط المستعمرين والحكام المستبدين، فيقول: «نحن نلاحظ وجود أناس متأثرين بتلك السموم بين صفوفنا، فنرى البعض منهم يسر إلى الآخر: إن هذه الأعمال لم تخلق لنا ولم نخلق لها، ما نحن وذاك؟! نحن ندعو الله ونبين المسائل!». . ثم يعقب الخمينى فيقول: «هذا المنطق نتيجة ما يلقيه الأجانب فى روع الناس من مئات السنين، وهذا هو الذى يجعل القلوب فى النجف وقم وخراسان خائرة هزيلة واهنة غير راشدة، وحجتها فى ذلك: أن ذلك ليس من شأننا. . ؟!» (٦٦). .

ولقد أثمر هذا الواقع البائس الذى يعيشه المسلمون، والذى جاء ثمرة لمخطط عدوانى، استثمرت فيه عوامل وقوى، بعضها خارجى والآخر منها داخلى. . أثمر ما هو أخطر من التخلف، وما هو أكثر شرّاً وضرراً من التبعية للاستعمار. . أثمر فقدان الأمة الثقة بالذات، فأصبحت منزوعة السلاح. . وأى سلاح؟ . . إنه أول وأهم وأخطر سلاح لأية أمة تريد النهوض وتجاوز التخلف وتحقيق الاستقلال! . . فلقد نتج عن هذا الواقع أن البعض أخذ يتضاءل ويحتقر نفسه فى مقابل التقدم المادى لدى الأعداء. فعندما تتقدم دول صناعيّاً وعلميّاً، يتضاءل بعضنا، ويظن أن قصورنا عن ذلك إنما يعود إلى ديننا، وأن لا سبيل إلى مثل هذا التقدم إلا فى اعتزال الدين وقوانينه!»(٦٧). .

وهذا البعض الذى تخلى عن الهوية الحضارية المتميزة للأمة، والذى يدعو إلى أن نصبح هامشًا حضاريا للغرب الاستعمارى، كما أصبحنا هامشًا لأمنه واقتصاده، إنما يكرس أهداف هذا الغرب الاستعمارى فى عزل الإسلام عن حياة المسلمين، أى تجريدهم من سلاحهم الثورى وحرمانهم من حصنهم الحصين.

وعندما وضعت مقاليد الأمة فى يد هذا البعض، من دعاة «التغريب»، وساندهم فقهاء السلاطين والقصور، الذين وقفوا بالإسلام عند الشعائر والطقوس، كانت الثمرة المرة لهذا الواقع البائس، بل أشد ثمراته مرارة عندما أصبح الإسلام غريبًا فى عالم المسلمين!.. «**الإسلام، اليوم، غريب، ليس هناك من يعرفه!**» (٦٨).

وعندما يصل مفكر مسلم ثائر، وهو يحلل واقع أمته، إلى حقيقة أن الإسلام قد أصبح غريبًا فى عالم المسلمين وأوطانهم، فلا بد أن يشرق فى أفقه الفكرى حديث الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ الذى تنبأ فيه بمثل هذه المحنة.. والذى رسم فيه، أيضًا، سبيل تجاوزها والخلاص منها... حديث: «بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود، كما بدأ، غريبًا، فطوبى للغرباء، الذين يصلحون ما أفسد الناس بعدى من سنتى» (٦٩)..

وعندما يكون هذا المفكر ثوريا، فإنه سيختار، دون أى تردد، موقعه فى طليعة الغرباء ـ أى الثوار ـ الذين يعملون على العودة بالإسلام كما بدأ:

* ثورة على الواقع الجاهلى البائس والظالم..
* وطاقة ثورية تعتق المسلمين من أسر هذا الواقع البائس الذى يعيشون فيه!..

٢ ـ الإسلام: الثورة

ولأن الخمينى ـ بعد أن أبصر بؤس الواقع الذى يعيش فيه المسلمون، ووصفه ـ قد أبصر ثورية الإسلام وعظمته، فإنه أدرك ووصف التناقض الصارخ بين سلبيات واقع المسلمين وبين إيجابيات الدين الذى به يتدينون!..

وهو فى إدراكه لثورية الإسلام وعظمته قد قرر أمورًا كثيرة يتفق فيها مع كل التيارات الثورية فى التراث والتاريخ الإسلامى.. كما قرر أمورًا ينفرد بها الشيعة والذين يتفقون معهم فى الطبيعة الدينية للسلطة السياسية، وفى جعل سلطان التشريع القانونى فى المجتمع أمرًا من اختصاص السماء، ونفى مبدأ: «الأمة مصدر السلطات؟!»..

ففى الحديث عن ثورية الإسلام وتقدميته، وعن تقريره «مشروعية الثورة» الإسلامية لتغيير نظم الجور والاستبداد والفساد التى تستأثر بالسلطان فى بلاد المسلمين، يذكر الخمينى **«أن الإسلام هو دين المجاهدين الذين يريدون الحق والعدل، دين الذين يطالبون بالحرية والاستقلال، والذين لا يريدون أن يجعلوا للكافرين على المؤمنين سبيلاً..»**(٧٠).

وهو يُصدِّر كتابه عن [الحكومة الإسلامية] بالآية القرآنية الكريمة: ﴿**إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ**﴾ [النمل: ٣٤]؟!.. وفيه يتحدث عن رفض الإسلام للنظام الملكى من أساسه، ومن ثم يلفت الأنظار إلى الإثم الذى يقع فيه المسلمون عندما يرضون الحياة فى مجتمعات يحكمها ملوك!.. فيتساءل: «هل توجد فى الإسلام ملوكية؟ أو حكم وراثى؟ أو ولاية عهد؟!. كيف يكون هذا فى الإسلام، ونحن نعلم أن النظام الملكى يناقض الحكم الإسلامى ونظامه السياسى؟!»(٧١).

وهو يقرر أن لا سبيل أمام المسلم حقًا إلا طريق التمرد والثورة وشن الحرب على النظم الجائرة، وإقامة العدل الإسلامى بالثورة ضد الطغاة «ففى ظل حكم فرعونى، يتحكم فى المجتمع ويفسده ولا يصلحه، لا يستطيع مؤمن يتقى الله أن يعيش ملتزمًا ومحتفظًا بإيمانه وهديه. وأمامه سبيلان لا ثالث لهما:

* إما أن يقسر على ارتكاب أعمال مردية..

* أو يتمرد على حكم الطاغوت ويحاربه، ويحاول إزالته، أو يقلل من آثاره على الأقل..

ولا سبيل لنا إلا الثانى، **لا سبيل لنا إلا أن نعمل على هدم الأنظمة الفاسدة المفسدة، وتحطيم زمر الخائنين الجائرين من حكام الشعوب. هذا واجب يكلف به المسلمون جميعًا، أينما كانوا، من أجل خلق ثورة سياسية إسلامية ظافرة منتصرة!**(٧٢).

وهو يذكِّر المسلمين عامة، والشيعة خاصة، بمأثورات الأئمة التى تجعل الثورة على الظلم أولى مهام المسلم فى هذه الحياة.. ففى وصية الإمام **على للحسن والحسين** يقول: «كونا للظالم خصمًا وللمظلوم عونًا».. وفى واحدة من خطبه يقول للناس: «أما والذى فلق الحبة وبرأ النسمة، لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها

على غاربها، وسقيت آخرها بكأس أولها، ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندى من عفطة عنز!» (٧٣) . .

وهو يجادل القَعَدَة، المحجمين عن سلوك طريق الثورة، الذين يبررون قعودهم بروايتين ضعيفتين تدعوان الناس إلى طاعة الحكام، كل الحكام! . . فيقول لهم وعنهم: «. . وما أدرى لماذا يتمسك بعض الناس بروايتين ضعيفتين فى مقابل القرآن، الذى أمر الله فيه **موسى** بالنهوض (٧٤) فى وجه **فرعون**، وهو أحد الملوك؟ وفى مقابل كل ما ورد من الأحاديث الكثيرة الآمرة بمحاربة الظالمين ومقاومتهم؟! . فالكسالى من الناس هم الذين يطرحون كل ذلك جانبًا ليتمسكوا بروايتين ضعيفتين تزكى الملوك وتبرر التعاون معهم، ولو كان هؤلاء متدينين لرووا إلى جانب تينك الروايتين الضعيفتين مجموعة الروايات المناهضة للظلمة وأعوانهم. مثل هؤلاء الرواة لا عدالة لهم، لما بدر منهم من انحياز إلى أعداء الله، وابتعادهم عن تعاليم القرآن والسنة الصحيحة. بطنتهم دعتهم إلى ذلك، لا العلم، وفى البطنة وفى حب الجاه ما يدعو إلى السير فى ركاب الجائرين» (٧٥) .

وأيضًا، فهو يستنهض الهمم للثورة ولما فى طريقها من أشواك وتضحيات، فيبلغ القمة عندما يقول: **«إننا بمنطق صدر الإسلام نتحرك، فإذا قُتلنا فنحن فى الجنة.. وإذا هزمنا فنحن فى الجنة.. وإذا أوقعنا الهزيمة بأعداء الإسلام فنحن، أيضًا، فى الجنة. ومن أجل ذلك لا نخاف الهزيمة، بل إننا لا نخاف من شىء. إن النبى ﷺ هزم فى بعض الغزوات. إننا نحارب بسيف الله، وستستمر الحركة!»** (٧٦).. **وأيضًا عندما يتساءل: «لماذا الخوف؟! فليكن حبسًا؟! أو نفيًا، أو قتلاً، فإن الأولياء يشرون أنفسهم ابتغاء مرضاة الله!»** (٧٧) .

وكما يدرك وعورة الطريق فهو يدرك بعد الشقة وطولها، ولذلك يضرب للناس مثل المستعمرين الذين ظلوا لأكثر من ثلاثة قرون يعملون لتقويض بناء الإسلام وانتهاب عالم المسلمين. . فليس كثيرًا إذن أن نبدأ من الصفر كما بدءوا، وأن نصبر حتى نعيد البناء الذى قوضوا، ونسترد العالم الذى انتهبوا. . «فالمستعمرون، قبل أكثر من ثلاثة قرون، أعدوا أنفسهم، وبدءوا من نقطة الصفر، فنالوا ما أرادوا. لنبدأ نحن الآن من الصفر. **لا تمكنوا الغربيين وأتباعهم من أنفسكم!** (٧٨) . . نحن لا نتوقع أن تؤتى تعليماتنا وجهودنا أكلها فى زمن قصير؛ لأن ترسيخ دعائم الحكومة الإسلامية يحتاج إلى وقت طويل وجهود مضنية، ونحن نرى كثيرًا من العقلاء يصنعون حجرًا ليبنى عليه الآخرون بناء ولو بعد مائتى عام!» (٧٩) .

وإذا كان الأمر كذلك، فلا مجال للتوانى، فضلا عن الإحجام عن التحضير للثورة، وبالطريق الذى غدا خبرة إنسانية عامة فى الثورات . . بالنشاط الدعائى أولاً، حتى إذا ما تفاعلت الأفكار عند مجموعة من الناس، أكسبتهم تصميمًا يتبعه تخطيط . . وبعد الاقتناع الفكرى، والتصميم، والتخطيط، فى إطار الطليعة، يأتى دور العمل لنشر هذه الأفكار الثورية فى دائرة أوسع، وهكذا . . فإذا وصل الإيمان بالثورة إلى الذين تسير بواسطتهم أجهزة الدولة الظالمة كانت الثورة والتغيير من الداخل، وإلا فالهجوم من الخارج لاقتلاع الدولة الظالمة وإحلال الدولة العادلة الثورية محلها . . «**علينا أن نسعى بجد لتشكيل الحكومة الإسلامية، ونبدأ عملنا بالنشاط الدعائى، ونتقدم فيه. ففى كل العالم، على مر العصور، كانت الأفكار تتفاعل عند مجموعة من الأشخاص، ثم يكون تصميم وتخطيط، ثم بدء العمل، ومحاولة لنشر هذه الأفكار وبثها من أجل إقناع الآخرين تدريجيا، ثم يكون لهؤلاء نفوذ داخل الحكومة يغيرها على النحو الذى تريده تلك الأفكار ويريده ذووها، أو يكون هجوم من الخارج لاقتلاع أسسها، وإحلال حكومة قائمة على هذه الأفكار محلها..**» (٨٠)... **وإذا ما حملت السلطة الظالمة «السلاح واستخدمته فى وجوه الناس، اعتبرها الناس حينذاك فئة باغية، يجب على الناس قتالها حتى تفىء إلى أمر الله!»** (٨١).

ونحن عندما نتأمل هذه الخطة التى رسمها الخمينى طريقًا للثورة التى عمل لها، ونعلم أنه قد صاغها ونشرها قبل انتصار ثورته بنحو عشر سنوات، وبعد نحو خمس سنوات من نفيه خارج إيران . . . نعلم أن هذه الخطة هى التى وضعت فى التنفيذ، فحركت بالثورة جماهير أمة، كما لم تتحرك أمة بالثورة من قبل عبر التاريخ، وأطاحت بعرش من أقدم العروش، ونظام من أكثر النظم جورًا وفسادًا واستبدادًا، رغم الحماية الاستعمارية والأموال الطائلة والجيش الذى قالوا عنه إنه خامس قوة عسكرية فى العالم! . .

هكذا رأى الخمينى الإسلام : ثورة على نظم الجور وحكومات الاستبداد ومجتمعات الفساد . .



لكنه ـ من منطلق فلسفة الحكم فى المذهب الشيعى ـ تلك الفلسفة التى ترى أن طبيعة السلطة السياسية فى المجتمع هى طبيعة دينية، وتنكر، من ثم، أن يكون للأمة حق التشريع القانونى، أو أن تكون ـ فى السياسة والاجتماع والاقتصاد ـ مصدراً

للسلطات والسلطـان.. انطلاقًا من مـذهب الشيـعـة وتراثه السيـاسى وفلسـفتـه فى الحكم، رأى الخمـينى فى الإسلام الديـن: نظامًا سيـاسيّـا كامـلاً متكاملاً، به تـشريع قانونى كـامل وجاهز.. وأكـثر من هذا، فلقـد رأى فى الحكومة الإسـلاميـة التى دعا إليها: نائبًـا عن الله ووكيلاً للسماء.. فـهى حكومة دينية، حكومة فقـهاء، لا تخضع لسلطان الأمة، بل إن مثلها مع الأمة كمثل الوصى مع الأطفال الصغار؟!..

فهو، كثورى مسلم، رأى فى الإسـلام: الثورة العظمى.. وهو، كشيعى ثائر، رأى فـيه، وفى هذه القـضيـة بالذات: عودة إلـى «الحكم بالحق الإلهى»، وحكومة رجـال الدين!.. إنه هنا يضع قيما ثورية وأهدافًا تقدمية فى وعاء قديم ومحافظ، يمثل خطرًا عظيـمًا على المحـتوى الموضـوع فـيه.. وتلك قـضيـة تمثل تناقـضًا، لا يسـتقـيم، بين الأهداف والمضـامين الثـورية التى رآها الخـمـينى فى الإسـلام، وبين الأداة المعـادية، بالطبع والصيرورة، لهذه الأهداف والمضامين!.. وفى هذه القضية، قبل غيرها، تتمثل سلبيـة الفكر الشيـعى، وسلبيـة الثورة الشيـعيـة التى قادها الخـمـينى فى إيران!.. بل وتتمثل الثغرة التى من الممكن أن تصبح المقبرة لهذا الإنجاز الثورى العظيم؟!..

والخمينى يستشهد على صحة نظرة الشيعة ونظرته لهذه القضية بغلبة آيات القرآن التى تعرض لأمور الدنيا على تلك التى تعرض للعبادات والأخلاقيات، وكذلك غلبة الأبواب ذات العلاقة بالاجتماع والاقتصاد وحقوق الإنسان والتدبير وسياسة المجتمعات فى كتب الحديث على أبواب العبادات والأخلاق. . ويوجه نقداً إلى رسائل المجتهدين والفقهاء التى غلب عليها طابع العبادات والأخلاق (٨٢) ثم يقول: «**إن أحكام الشرع تحتوى على قوانـين متنوعـة لنظام اجتـماعى مـتكامل**، وتحت هذا النظام تسد جميع احتيـاجات الإنسـان. . . فالإسلام يملك **قوانين وأنظمة** من أجل تربية إنسان كامل فاضل، يجسد القانون ويحميه وينفذه، ويعمل ذاتيا لأجله. ومعلوم إلى أى حد اهتم الإسلام بالعلاقات السياسية والاقتصادية للمجتمع، سعيًا وراء إيجاد إنسان مهذب فاضل. **القرآن المجيد، والسنة الشريفة، يحتويان على جميع الأحكام والأنظمة..**» (٨٣).

ثم يخاطب تلاميذه وأنصاره فيقول: «.. **وكل ما تحتاجون إليه من قوانين ونظم فهو موجـود فى إسلامنا، سواء فى ذلك مـا يتصل بإدارة الدولة، والضرائب، والحـقوق، والعقوبات، وغيرها. لا حاجة بكم إلى تشريع جديد، عليكم أن تنفذوا فقط ما شرع لكم.. كل شىء ـ ولله الحمد ـ جاهز للاستعمال..!**» (٨٤).

وهنا نلمح خلطا بين أمرين متمايزين، وإن لم يكونا منفصلين:

* فما فى القرآن والسنة، مما تعلق بشئون السياسة والدولة، منه ما هو حكاية عن واقع قد تطور وتغير بحكم قانون التطور، الذى هو من سنن الله فى كونه، ومن ثم فهو ليس بتشريع للحاضر والمستقبل، بقدر ما هو حكاية واقع مضى وانقضى تستهدف العظة والعبرة والاهتداء.. ومنه ما هو تشريع واجب الاقتداء والالتزام، والذى هو كذلك نجده مجملاً إجمال القواعد الكلية والقوانين العامة، التى تضع فلسفات للنظم، لا النظم ذاتها، وذلك مثل قواعد: «الشورى»، و«العدل»، و«جلب المصالح، ودفع المضار».. إلخ.. إلخ.

هذا هو الدين.. القائم، الدائم، الجاهز... وفيه من أمور المجتمع ما يمكن أن نسميه: «فلسفة القانون»، وليس القانون ذاته!.. ففيه «المقاصد والغايات» الاجتماعية، وليس الوسائل والسبل والنظم التى تحقق هذه المقاصد وتلك الغايات!..

* أما ما فى «تراث الأمة» من قوانين، فهى «فقه» وضعه الفقهاء للمعاملات، محكومين فى وضعه بالمصلحة وبفلسفة الدين فى القانون..

ومن الخطأ أن نخلط بين هذين المصدرين المتمايزين ـ رغم عدم انفصالهما ـ ذلك أن إضفاء «الطابع الدينى» على «الفقه» يضفى «الثبات» ـ الذى هو طابع «الدين» ـ على «الفقه» ـ الذى هو متطور ومتغير بتغير المجتمعات وتطورها، وبتعدد نظرات الفقهاء المجتهدين ـ فما لدينا فى الإسلام، كدين، هو «فلسفة قانون».. وما لدينا فى الإسلام، كحضارة وتراث، هو «فقه» لا يلزم الخلف؛ لأنهم مطالبون بالاجتهاد، وفق المصلحة وفى إطار فلسفة القانون الدينية.. ومن ثم فليس لدينا قانون إلهى جاهز يغطى كل الاحتياجات فى السياسة والإدارة والاجتماع والاقتصاد.. إلخ.. إلخ.. ولا بد للدولة من مؤسسة للتقنين... وهنا نصل إلى موقف شيعى تقليدى لفكر الخمينى يتعلق بمصدر سلطة الحكومة الإسلامية ـ التى تدخل مؤسسة التقنين ضمن أجهزتها ـ هل هو الله؟ فتكون الحكومة نائبة عن الله، لا عن الأمة؟ ومن ثم لا تكون الأمة مصدراً للسلطات؟!.. وهذا هو موقف الشيعة الذى يتبناه الخمينى.. أم أن مصدر سلطة الحكومة الإسلامية هو الأمة؟ فتكون نائبة عن الشعب، ومن ثم تكون الأمة مصدر السلطات؟.. وهذا هو موقف من عدا الشيعة من تيارات الإسلام، وهو ما يعارضه الخمينى معارضة شديدة..

يميز الخمينى بين ما هو «سلطة حقيقية» في الدولة، وبين «الأمور التنظيمية» فى

زماننا، ولعل بعضهم يدعى أنه من أهل العلم، وفيه زهد واجتهاد وعبادة، وإذا مسه الضر قام يستغيث بغير الله، مثل معروف الكرخى، أو عبد القادر الجيلانى، وأجل من هؤلاء، مثل زيد بن الخطاب، والزبير، وأجل من هؤلاء، مثل رسول الله. وأعظم من ذلك وآثم أنهم يستغيثون بالطواغيت والكفرة والمردة، مثل شمسان وإدريس ويونس وأمثالهم!»(٢).

لقد أراد ابن عبد الوهاب أن يجدد الإسلام، والتوحيد هو جوهر عقائده ومحورها، فركز الجهد الفكرى كله على تنقية عقيدة التوحيد الإسلامية مما شابها وطرأ عليها بعد عصر الإسلام العربى، أو إسلام العرب الأوائل قبل عصر الفتوحات، صحيح أن عقيدة التوحيد هذه قد بلغت قمة التنزيه فى «التجريد» المعتزلى الذى بلغ حد نفى زيادة الصفات عن الذات والقول بخلق القرآن وحدوثه حتى لا تكون هناك شبهة لتعدد القدماء تشوب وحدانية القديم، سبحانه.. لكن فكر المعتزلة الفلسفى كان وليد مجتمعات متحضرة واستجابة إيجابية لتحديات فكرية فلسفية تميزت بها بيئات ذات أنماط فكرية معقدة ومركبة، ومن هنا كان هذا «التنزيه» المعتزلى غريبًا ومرفوضًا من ابن عبد الوهاب، الذى رفض حتى الاستدلال «بالقياس»، حتى ولو كان قياسًا صحيحًا، ووقف عند ظواهر النصوص القرآنية والنبوية، ورفض أن يلجأ فى فهمها إلى التأويل(٣).. واستقر الرأى فى الوهابية على أن «الرأى» لا وزن له بجانب «النص»(٤)..

ولم تكن دعوة ابن عبد الوهاب إلى تجديد التوحيد الإسلامى، والعودة إلى فهم الإسلام كما فهمه سلف الأمة، وبعبارة الدكتور طه حسين: الدعوة إلى «إحياء الإسلام العربى، وتطهيره مما أصابه من نتائج الجهل، ومن نتائج الاختلاط بغير العرب..»(٥).. لم تكن هذه الدعوة جديدة تمامًا على تاريخ فكر الإسلام، فلقد سبقه إليها، كما أشرنا، كثيرون، أصبحت لهم مذاهب متبلورة فى تراث المسلمين، ومن ثم فإن ابن عبد الوهاب وإن أنكر «المذهبية» و«المذاهب» أحيانًا، إلا أنه قد كان بدعوته انحيازا وامتدادا لقطاع المذهبية الإسلامية، وبالتحديد امتدادًا للحركة السلفية كما تمثلت فى ابن حنبل، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، على وجه الخصوص.. بل إن الجبرتى [١١٦٧ - ١٢٣٧ هـ - ١٧٥٤ - ١٨٢٢ م] يحكى لنا قصة ذلك الواعظ التركى الذى قدم إلى مصر فى رمضان سنة ١١٢٣ هـ (سنة ١٧١١م) فدعا الناس إلى توحيد الله فى العبادة، وأنكر على المصريين إقامة الأضرحة والقباب على قبور الأولياء، وحكم بكفر الذين يتوسلون إلى الله بالوسائط، أحياءً كانوا أم من الأموات، وكادت أن تحدث لذلك فتنة عندما اجتمعت الجماهير خلف هذا الواعظ، وشرعوا يطبقون أفكاره بأيدهم، كما هو واجب المسلمين إذا هم رأوا المنكر!(٦)..

لكن ابن عبد الوهاب كـان أكثر من «شيخ» وأعظم من «فقـيه».. ومن ثم فإنه لم يشأ أن يقف بدعوته عند رسـائل يؤلفها أو مواعظ يلقيها، أو حـتى حلقة أو حلقات من الأتباع والمريدين، وإنما أراد لهذه الـدعوة أن تكون أكثر وأكبر من مـجرد «دعوة» أو «مذهب» يسـتقـر فى مجرى التـاريخ ومتـحف التراث. لقـد أبصر دور «الدولة» و«السلطة» فى وضع الدعوات مـوضع الممارسة والتطبيق، ووعى جـيداً الحكمة التى تقـول: «إن الله يزع بالسلطان مـا لا يزع بالقـرآن!» . . ومن هنا كانت مغـادرته لبلده «حريملا»، التى بدأ دعوته بها، إلى «العيينة» حيث عرض دعوته على رئيسها **عثمان بن أحمد بن معمر**، الذى اقتنع بها . . فدعاه ابن عبد الوهاب إلى أن يسخر سلطته وسلطانه لنشر دعوة التوحيد، وتجديد عقائد الإسلام، ومناه بأنه إن فعل ذلك، ونصر (لا إله إلا الله) فإن الله ـ سبحانه وتعالى ـ «سيملكه نجداً وأعرابها . . »(7) . . فسار أمير العيينة بجيشه، وفى مقدمته ابن عبد الوهاب إلى الأماكن التى اتخذ الناس فيها القبور أو الرموز أو الأشجار للتوسل والتعظيم، فهدموها وقطعوها، حتى كان اليوم الذى أمسك فيه ابن عبد الوهاب بالفأس وقاد الجيش فى هدم قبة **زيد بن الخطاب** [١٢ هـ ٦٣٣م] فى بلدة «الجبيلة»، وكان مزاراً يعظمه الناس ويتبركون بزيارته، وكادت أن تحدث حرب بسبب ذلك مع أهل «الجبيلة» وأعرابها . . ثم أعقبت هدمها هزة نفسية فى صفوف الأعراب، هددوا لها حاكم «العيينة» بالتمرد على سلطانه إن هو ناصر دعوة ابن عبد الوهاب، فوازن الحاكم بين ما بيده من السلطة وبين ما وعده ابن عبد الوهاب منها فى المستقبل ومن الثواب عند الله، فاختار العاجل على الآجل، والدنيا على الآخرة، وتخلى عن نصرة التجديد والتوحيد، أو بالأحرى تخلى عن الأسلوب العنيف لابن عبد الوهاب فى نصرة الدعوة، وطلب إليه أن يغادر «العيينة» فراراً بنفسه قبل أن يفتك به الغاضبون لهدم قبة **زيد بن الخطاب**!

حدث ذلك سنة ١١٥٨هـ [سنة ١٧٤٥م] . . فغادر ابن عبد الوهاب «العيينة» إلى «الدرعية» حيث لقى أميرها **محمد بن سعود** [١١٧٩هـ ١٧٦٥م] الذى استجاب لدعوته، ورحب به، ودار بينهما حوار كان بمثابة التعاقد على تأسيس ملك جديد ودولة جديدة على فكر توحيدى نقى وجديد . . قال الأمير للشيخ:

ـ أبشر ببلاد خير من بلادك، وأبشر بالعز والمنعة . .

ـ وأنا أبشرك بالعز والتمكين، وهذه كلمة (لا إله إلا الله) من تمسك بها وعمل على نصرها ملك بها البلاد والعباد! . .

وبفكر **ابن عبد الوهاب**، وبتنظيمه أيضًا، وبجيش **ابن سعود** وسلطانه، تجاوزت الدعوة حدود «الدرعية» واستجابت كل نجد والجهات المتاخمة لها لدعوة التجديد الدينى ودانت بعقيدة التوحيد على هذا النحو النقى الذى بشر به ودعا إليه ابن عبد الوهاب. . وخلال هذه العملية النضالية كان الشيخ محور النشاط، فهو الذى يجهز الجيوش، ويبعث البعوث والسرايا، ويكاتب أهل البلاد الأخرى داعيا واعظا ومنذرًا، ويستقبل الوفود والضيوف، بل ويشرف كذلك على بيت المال وينظم مصارف المغانم والزكاة![٨] . .

وبهذه الإمارة الوهابية السعودية، التى اتخذت من «الدرعية» عاصمة لها، قامت للتجديد الدينى دولة فى شبه الجزيرة العربية، جاورت مقدسات الإسلام والمسلمين فى مكة والمدينة، وشرع **ابن عبد الوهاب** يتصل بعلماء المسلمين ووجوههم فى مواسم الحج، ويعرض عليهم أفكاره فى التوحيد، ويجرى معهم الحوار. . ووضح للعيان أن شبه الجزيرة قد شهدت قيام نمط من الفكر الدينى الذى يتحدى فكرية العصور الوسطى وينكر خرافاتها، بل ويحكم بالكفر على كل المسلمين المعاصرين، وعلى رأسهم «ظل الله فى الأرض» خليفة آل عثمان؟! . .

وبعد عشر سنوات من وفاة **ابن عبد الوهاب** وضحت مخاطر دعوته ودولتها على السلطنة العثمانية وفكريتها أكثر وأكثر، فلقد زحف **ابن سعود** ١٢١٦هـ (١٨٠١م) على رأس جيش من أهل نجد وبواديها والجنوب والحجاز وتهامة إلى «كربلاء» بالعراق، فقاتل أهلها، واقتحمها وقتل من أهلها قرابة الألفين، وهدم قبة قبر الإمام **الحسين**، وانتزعوا واستولوا على كل ما وصلت إليه أيديهم من كنوز كربلاء ومشهد الحسين، الذى كان مزدانا بمقصورة مرصعة بالزمرد والياقوت والجواهر! . .

وبعد أربع سنوات (١٢٢٠ هـ ١٨٠٥م) دخل جيش **ابن سعود** المدينة المنورة، وهدمت قباب قبورها ومزاراتها، وفى العام التالى خضعت له مكة، وبايعه شريفها عندما ذهب إليها حاجّا، ويومئذ طرد **ابن سعود** من كان بمكة من رجال دولة الأتراك، فتمت له السيطرة على الحرمين ونجد وتهامة والحجاز. .

وعندئذ وضحت للعيان، كذلك، **أن الدعوة الوهابية، وهى حركة فكرية سلفية، ترى رأى ابن حنبل فى ضرورة أن تكون الخلافة فى قبيلة قريش وحدها، أى فى العرب، لا تمثل فقط تحديًا لفكرية الدولة العثمانية ومذهبية العصور الوسطى، وإنما تمثل أيضًا تحديًا للخلافة العثمانية ذاتها، وتعنى ضمن ما تعنى تمردًا عربيًا على استئثار**

الأتراك بالسلطة والسلطان على العرب المسلمين، وتحمل فى فكرها ودولتها دعوة لعروبة الدولة كما تحمل دعوة إلى عروبة الإسلام!

ولقد صمدت الدولة الوهابية للجيوش العثمانية، بل وألحقت بها الهزيمة تلو الهزيمة، حتى استعان السلطان العثمانى بمحمد على وجيشه المصرى، فانهزمت الدولة عندما سقطت الدرعية فى ٧ ذى القعدة سنة ١٢٣٣هـ (٨ سبتمبر سنة ١٨١٨م) بعد ثلاثة أرباع قرن أظهرت فيها بجزيرة العرب هذه الدعوة موقفًا إيجابيًا يرفض فكرية العصور الوسطى ويتحدى سلطان الأتراك العثمانيين. .

لكن دعوة ابن عبد الوهاب لم تمت بهزيمة دولتها، فلقد عاشت، بل وعادت فى مرحلة تالية فأقامت دولتها من جديد، ولكنها ظلت، دعوة ودولة، فى شبه الجزيرة العربية وحدها، ودون أن تتعداها؛ لأنها وإن مثلت الرد العربى الإيجابى على بعض التحديات التى واجهت الإنسان العربى المسلم فى ذلك التاريخ، إلا أنها كانت رد عرب البادية البسطاء، فى الأساس وبالدرجة الأولى، وليس رد عرب البلاد التى قطعت فى التحضر والتمدن شوطًا أبعد مما قطعه أهل نجد وتهامة والحجاز.. لقد كانت تجديداً للإسلام، وطليعة يقظة أهله على عتبة العصر الحديث، والدعوة إلى عروبة الخلافة والدولة بعد أن استأثر بها الأتراك قرابة ثلاثة قرون.. ولكن آفاقها المحدودة، وفكريتها المحافظة، وأساليبها البدوية العنيفة، قد أبقت عليها حركة تجديد ويقظة لأعراب شبه الجزيرة وحدهم، فاختصت بهم، واختصوا بها، وانفردوا وحدهم بهذا الشرف من دون المسلمين!..

هوامش الوهّابية

(١) انظر «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ٣، ص ١٥٨ دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م.

(٢) ابن عبد الوهاب «مجموعة التوحيد» ـ رسالة: هدية طيبة ـ ص ١٥٦. طبعة المكتبة السلفية، القاهرة.

(٣) المصدر السابق.. رسالة: هذه مسائل الجاهلية ـ ص٨٧.

(٤) من كلمات حفيد ابن عبد الوهاب «الشيخ عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم».. انظر: عبد الكريم الخطيب «الدعوة الوهابية» ص ١٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٤م.

(٥) المرجع السابق. ص ١٠٩.

(٦) تاريخ الجبرتي. جـ١، ص ١٣١ وما بعدها. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨م.

(٧) الدعوة «الوهابية» ص ٦٤.

(٨) المرجع السابق. ص ٦٥ـ٦٧، ٨١.

السنوسية

قبل خمس سنوات من وفاة **محمد بن عبد الوهاب**، ولد **محمد بن على السنوسى** [١٢٠٢ ـ ١٢٧٦هـ ١٧٨٧ ـ ١٨٥٩م]، وكان السنوسى، كابن عبد الوهاب: عربيًا، ولد فى بيئة عربية، ولكن بيئة السنوسى لم تكن بدوية كنجد، فلقد ولد بالجزائر فى قبيلة مجاهر، وسط عصبية تبعث على القوة والاعتزاز. . فالحى الذى ولد فيه قد بلغ تعداده ٧٠,٠٠٠ نسمة يتبعهم وينضوى حولهم ٢,٠٠٠,٠٠٠ نسمة فى مقاطعة وهران الجزائرية. . وكانت ولادته بقرية الواسطة، قرب مستغانم. .

ومنذ صباه سلك الطريق الذى قدر له أن يصنع عليه الإنجاز الكبير الذى حققه لأمته ودينه. . الطريق الذى برز **عليه ابن السنوسى قديسًا، فارسًا، عربيًا، مجددًا، معاديًا للاستعمار!.. فهو، منذ الصبا، يقسم يومه إلى نصفين، أحدهما لطلب العلم وتحصيله، وثانيهما للتدريب على الفروسية وركوب الخيل واستعمال أدوات القتال؟!** . . وهو يتنقل، طالبًا للعلم، فى أبرز حواضر العالم العربى والإسلامى فى ذلك التاريخ. . فهو قد درس فى جامعة القرويين بفاس. . ثم جاء إلى القاهرة [١٢٣٩هـ ١٨٤٢م] فدرس بالأزهر. . ثم ذهب إلى الحجاز [١٢٤٠ هـ ١٨٢٥م] فأخذ عن بعض شيوخ مكة والمدينة. . **وفى رحلاته هذه لتحصيل العلم أخذ ورفض، ونظر وانتقد، حتى لقد أعلن رفضه لدعوى إغلاق باب الاجتهاد، وقدم هو ذاته اجتهادات فى إطار المذهب المالكى، الذى تمذهب به منذ صباه**، الأمر الذى جلب عليه غضب شيوخ الأزهر المحافظين، حتى لقد هم **الشيخ عليش** [١٨٠٢هـ ١٨٨٢م] أن يقتله بحربته، لولا أن السنوسى كان قد غادر البلاد! . . وأيضًا . . ففى رحلات السنوسى هذه إلى العلم لقى الكثير من شيوخ التصوّف، وانتسب إلى العديد من «طرقه» . . وهنا نجده، أيضًا، يأخذ ويرفض، وينظر وينتقد، حتى استقر به اليقين على طريقة ابتكرها، جاءت مزيجًا من الفقه والتصوف، ولقاءً بين الشريعة والحقيقة، ومزاوجة بين النص والذوق، ففيها رأينا

السلفية التى تعتمد براهين الكتاب والسنة وتنكر الوسائط، ورأينا التصوف الشرعى الذى يقصد إلى مجاهدة النفس وتزكيتها، فكانت طريقته مزيجًا من الطريقة البرهانية والطريقة الإشراقية، مع ميل أكثر إلى البرهانية. . بل ورأيناها لا تقف عند حدود علوم الشرع، علوم: الذات والصفات، والفقه، والحديث، والدلالات. . . وإنما تدرس العلوم الطبيعية: الفلك (الهيئة)، وتقتنى أدوات لها مثل الإسطرلاب، والكرات، والأزياج. . إلخ. . إلخ. . !

ولقد غادر السنوسى المغرب، للمرة الأولى، سنة ١٨٢٩م بعد أن قتل الوالى التركى حسن بك، أحد أساتذته! فغادر المغرب غاضبًا، وقاصدًا الحج إلى بيت الله الحرام فى مكة. . وفى العالم التالى (١٨٣٠م) بدأ احتلال الفرنسيين لشمال بلاده، الجزائر، حيث ولد، وحيث يعيش أهله، فلم يستطع دخولها، ولكنه رحل وطاف بجنوب الجزائر، حيث لم تكن قد سقطت بعد فى يد الفرنسيين. . ثم غادرها إلى القاهرة، فالحجاز مرة ثانية، وهناك تبلورت فى عقله أسس الطريقة التى قرر الدعوة إليها، وأغلب الظن أنه قد استشعر، بعد احتلال الجزائر، الذى كان أول نجاح أصابه الاستعمار الغربى فى جولته الحديثة من صراعه التاريخى ضد العرب والمسلمين، استشعر عظم المخاطر وشدة التحديات، واستلهم فكرة «المرابطة» والتربص والإعداد والاستعداد للجهاد، وليس الفورة المتعجلة، والمتسمة بالبداوة، على نحو ما فعل الوهابيون. . لقد كان السنوسى أمام تحديات كبرى: استعمار أوروبى مسلح بحضارة حديثة عملاقة، وسلطنة عثمانية أصبحت قيدًا على الأمة العربية يعوق انطلاقها، ومن ثم فقد غدت، بما تمثله من جمود ومحافظة وخرافة ومظالم، ثغرة واسعة تتيح للاستعمار أن يلتهم بلاد العرب وأوطان الإسلام. . وأمام مثل هذه التحديات، فلا بد من الفكر والتجديد ـ [الشريعة] ـ ولا بد من إعداد الذات العربية للصبر والمصابرة والجهاد والمقاومة ـ [الفروسية ومجاهدة النفس وتقويتها وتقويمها] ـ. . إذن لا بد من «المرابطة»، فرباط يوم فى سبيل الله خير من الدنيا وما فيها، كما يقول الحديث الشريف[1]. . ومن هنا كانت فكرة «الزاوية» ـ وهى نموذج جديد «للرباط» القديم ـ التى ابتكرها السنوسى، والتى كانت نموذجًا للمجتمع الجديد الذى استهدفه، والإنسان الجديد الذى أراده، والتى كانت واحة يحقق فيها تجربته وسط محيط قد رفضه وعزم على تغييره فى المدى الطويل! . . وفوق جبل أبى قبيس، بمكة، أقام السنوسى أول زاوية لطريقته [١٢٥٢هـ ١٨٣٧م]. . وبعد ثلاث سنوات غادر الحجاز إلى المغرب، واستقر فى فاس، يمارس التدريس، ويدعو إلى طريقته الجديدة، لكن

حكومة مراكش خشيت مذهبه، فضيقت عليه الخناق، فغادرها إلى طرابلس الغرب [١٢٥٧هـ ١٨٤١م]. . ومن طرابلس أخذ يسهم فى ثورات الجزائر ومقاومتها للاحتلال الفرنسى، فساعد ثورة تلمسان والصحراء [١٨٤٨ ـ ١٨٦١م] التى قادها **محمد بن عبد الله**، وعصيان الظهرا الذى تزعمه **محمد بن تكوك** ١٨٥١م. . وفى الزاوية البيضاء على الساحل الليبى، كانت «الزاوية» الثانية التى أقامها السنوسى [١٢٧١هـ ١٨٥٥م]. . وبعد أن استقرت طريقته فى برقة، عاد إلى الحجاز للمرة الثالثة، فأقام بها ثمانى سنوات، ومنها نشر طريقته فى أنحاء عدة من الحجاز واليمن، وتأسست لها «الزوايا» فى المدينة والطائف والحمراء وينبع وجدة ورباح ووادى فاطمة والمضيق وأصفان وأبان. . ثم غادر الحجاز عائدًا إلى الجبل الأخضر، بليبيا، فاستقر هناك [١٢٧١هـ ١٨٥٤م] (٢).

قلنا إن **محمد بن على السنوسى**: كان قديسًا فارسًا عربيًا، وعالـمًا مجددًا، وعدوا للاستعمار. . والناظر فى تعاليم طريقته وتربيتها لأعضائها يجد هذه الصفات هى المبادئ والأفكار المحورية التى قامت لها وبها هذه الطريقة، كما يجد «الزاوية» هى النموذج لذلك المجتمع الذى أخذ السنوسى يعد نفسه وأتباعه لإقامته. .

ولقد بلغ عدد الزوايا **السنوسية** التى أحصاها المؤرخون مائة وثمان وثمانين زاوية، خمس وعشرون منها فى شبه الجزيرة العربية، ومائة وثلاث وستون فى إفريقيا، فى ليبيا: ٩٧، وفى مصر: ٤٧، وفى السودان الأفريقى: ١٧، وفى وتونس: ٢. ونحن إذا شئنا أن نستخدم لغة عصرية فى وصف «الزاوية» والحديث عن وظائفها قلنا إنها: مؤسسة الحكومة، (الطريقة)، ومزرعة الدولة، ونموذج المجتمع الجديد الموعود. . فغير المسجد، نجد فيها منزلاً لقائدها (المقدم)، وللوكيل، وللشيخ. . وفيها بيوت للضيوف وعابرى السبيل، وللفقراء الذين لا مأوى لهم، وفيها مساكن للخدم، ومخازن للمؤن، واصطبل، ومتجر، وفرن، وسوق. . وتحيط بهذه المبانى «العامة» المساكن الخاصة بالقبائل التى تقوم الزاوية فى منطقتهم. . وللزاوية أرض زراعية خاصة بها، وآبار جوفية، وصهاريج لحفظ المياه. . وأرض الزاوية وحدائقها تزرع جماعيًا، إذ يأتى كل من يقطن فى منطقتها يوم الخميس من كل أسبوع إلى هذه المزرعة يعملون عملاً جماعيًا بلا أجر. . أما محصول أرض «الزاوية» فإنه ينفق على احتياجات فقرائها، وضيوفها، غذاء وكساء وتعليما. . وزواجًا. . إلخ. . وما بقى يذهب إلى مركز الطريقة الرئيسى. .

ومقدم الزاوية هو ممثل شيخ الطريقة فيها، وقائد قبائلها عند الجهاد. . ووكيلها يشرف على الزراعة وشئون الإدارة والمال والاقتصاد. . وشيخها يتولى تعليم الصغار وعقود

الزواج . . ومع المقدم والوكيل والشيخ كان رؤساء القبائل المجاورة ووجوهها، يكونون مجلس إدارة الزاوية .

وكانت لمواقع الزوايا فلسفة تحكمها . . فكثير منها قد أقيم على مواقع منشآت يونانية ورومانية قديمة، وحكمت الاختيار لمواقعها أهداف اقتصادية وسياسية، مثل طرق القوافل الهامة، ونقاط الدفاع الحصينة، والغايات المرجوة من نشر الإسلام فى قلب القارة الإفريقية، والبعد عن مواطن الصدام بقوات الاستعمار قبل التمكن والاستعداد! . .

ولقد حولت هذه الزوايا التى تناثرت فى الصحراء وعلى مشارفها الأرض القاحلة إلى جنات مثمرة، وكان السنوسى قدوة لطائفته فى الانخراط بالعمل اليدوى، زراعة وصناعة حرفية . . وعندما كان بعض تلامذته يطلبون منه أن يعلمهم «الكيمياء» ـ وكانت تعنى عندهم تحويل المعادن غير النفيسة إلى معادن نفيسة بتلاوات وطلسمات ـ كان يسخر من هذه الأوهام، ويعلمهم **أن الإنتاج الزراعى فى أرض الزوايا هو المصدر الحقيقى للثروة، فيقول: «الكيمياء تحت سكة المحراث! !.. إنها كد اليمين وعرق الجبين!».. وكان يعلم تلاميذه أن العاكفين على الأوراد والأوراق والمسابح لن يتقدموا أهل الزراعة والحرف عند الله أبداً** . . هكذا كانت الزوايا، وهكذا وصفها السنوسى فتحدث عن أن «الأرض تبتهج من حولها بأنواع الأشجار، ويكثر بها السكان لكثرة الثمار، وتنتشر فيها العمارة وتتسع بها الإدارة! . . ».

وكما كان العمل الجماعى بأرض الزاوية وصناعاتها الحرفية يومًا من كل أسبوع، هو يوم الخميس، فلقد كان يوم الجمعة خاصًا بالتدريب على الفروسية واستخدام السلاح والمران على فنون الحرب والقتال! (٣).



ومن هذه الزوايا انطلق الرجال ينشرون الإسلام، كما تفهمه الطريقة السنوسية . . ينشرونه بين أعراب الصحراء وقبائلها الذين كانوا مسلمين سلفًا، ولكن إسلامهم لم يكن يتعدى فى الأغلب الأعم التدين ببعض شكليات الإسلام، حتى لقد كان الكثيرون منهم يعجزون عن تلاوة آية قرآنية، بنصها، أثناء الصلاة، فيتلفظون بمعانى بعض الآيات حاسبين أنها هى نصوص الآيات! . . ناهيك عن العادات والتقاليد والأعراف التى كانت أقرب إلى الجاهلية منها إلى الإسلام . .

وينشرون الإسلام أيضًا ـ وذلك هو الأهم ـ بين القبائل الوثنية فى قلب إفريقيا . . وإذا

كانت للإسلام اليوم دول، ولعقائده أتباع فى قلب إفريقيا وغربها فإن مرجع ذلك كله إلى الطريقة السنوسية، فهى التى بشرت بالإسلام بين القبائل الوثنية التى كانت تدين «بالفتيشية». . وكانوا يقطعون الطريق على النخاسين تجار الرقيق، ويخلصون الأطفال الزنوج المخطوفين، ثم يحملونهم إلى «الزوايا»، حيث ينشئون على الإسلام ويفقهون تعاليمه، ثم يبعثون بهم إلى أبناء جلدتهم فى مواطنهم الأصلية يبشرون بالإسلام! . . وبفضل حركة التبشير السنوسية هذه دخل الإسلام واكتسب أنصارًا فى «واداى، والباقرى، وبوركو، والنيجر الأدنى، وبرنو، والكونغو، والكاميرون، وكانم، والداموا، والداهومى» وحول بحيرة تشاد، التى أصبحت، بفضل جهد السنوسية، مركز الإسلام فى وسط إفريقيا، ودان بتعاليمه من حولها أربعة ملايين من السكان الإفريقيين. . وعلى أيديهم كذلك دخل الإسلام السودان الأوسط، حتى لنستطيع أن نقول **إنهم هم الذين صنعوا الحزام الإسلامى لإفريقيا جنوبى الصحراء، من سواحل الصومال شرقًا إلى سواحل السينغامبية فى الغرب**. . ويترجم عن حجم الجهد السنوسى فى هذه المنطقة عدد الزوايا الهامة التى ذكرها الرحالة والمؤرخون لهم فى هذه البلاد، فلقد بلغت سبع عشرة زاوية، أى أنها تأتى فى المرتبة الرابعة بعد ليبيا ـ وهى المركز ـ ومصر، وشبه الجزيرة العربية. . ولكنها تأتى فى مقدمة المناطق التى نهضت فيها السنوسية بنشر الإسلام والتبشير بعقائده وتعاليمه. .

والسنوسية لم تنشر، فى هذه المناطق، تعاليم الإسلام وعقائده وحدها، بل لقد أقامت حيثما نشرت الدين، ومع الزوايا، ديارًا ومماليك وسلطنات، منها سلطنة «رابح» و«أحمدوا» و«سامورى». . والرحالة كوبولانى (Copoulani) يتحدث عن أسلوبهم فى التبشير الذى أثمر تأسيسهم لهذه السلطنات فيقول: «إنهم كانوا يدخلون هذه المناطق تارة بهيئة تجار، وطورًا بهيئة مبشرين، يهدون إلى الإسلام القوم الفتيشيين، وتجدهم يبنون زوايا جديدة فى هذه الأقطار الشاسعة الممتدة فى شمالى إفريقيا إلى أقصى السودان. .»(٤).

والسنوسية كانت تنهض بهذه المهمة فى القرن التاسع عشر، قرن المد الاستعمارى الأوروبى لابتلاع القارة الإفريقية، والسيطرة على أفكارها واستغلال أهلها ونهب كنوزها ومواردها، الأمر الذى يجعل لعمل السنوسية هذا معنى أكثر من مجرد نشر عقيدة دين سماوى بين أقوام وثنيين، ويعطيه بعدا يتعدى الهدى والوعظ والإرشاد بتعاليم الإسلام. **فلقد كانوا كتيبة الصدام العربية الإسلامية التى تصدت، فى شمال إفريقيا**

وقلبها للزحف الاستعمارى الأوروبى الجديد . . وهنا يتضح معنى الاهتمام فى الزوايا بالتدريب الأسبوعى على الفروسية والحرب والقتال، ومعنى اعتناء التعاليم السنوسية بفكرة الجهاد فى الإسلام . . فهم قد جعلوا أبناء الطريقة فى إفريقيا فى حالة استعداد دائم للجهاد، كالجيش فى حالة الاستنفار، بينما جعلوا واجب أبناء الطريقة فى آسيا المعاونة المادية لإخوانهم الإفريقيين(٥).

ونحن إذا شئنا شواهد وأمثلة على تصدى السنوسية فى إفريقيا للزحف الاستعمارى الأوروبى وصداماتها الفكرية، بل والحربية المسلحة معه، وجدنا الكثير . .

* فهم قد حاربوا الفرنسيين فى مملكة «كانم» ومملكة «واداى»، بالسودان، قرابة الخمسة عشرة عامًا [١٣١٩ ـ ١٣٣٢هـ ١٩٠١ ـ ١٩١٤م].

* وهم قد قاوموا الغزو الإيطالى لليبيا، الذى بدأ سنة ١٩١١م، ودامت مقاومتهم البطولية عشرين عامًا.

* ولقد استغاثت جمعيات التبشير الأوروبية، التى كانت طلائع للمد الاستعمارى الأوروبى والتى وظفت الدين فى خدمة النهب الاستعمارى، استغاثت بحكوماتها الاستعمارية، فضغطت على السلطان العثمانى كى يحد من نشاط السنوسيين . . وقاوم السلطان هذا الضغط حينا، ثم خضع له أخيرًا، وحاول أن يستقدم إلى الآستانة المهدى السنوسى [١٢٦٠ ـ ١٣٢٠هـ ١٨٤٤ ـ ١٩٠٢م] الذى قاد الطريقة بعد أبيه، أن يستقدمه إلى الآستانة كى يعيش هناك فى «القفص الذهبى»، كما صنع السلطان ذلك مع جمال الدين الأفغانى، حول نفس التاريخ تقريبًا؟! . . ولكن السنوسى رفض، وأجاب رسل السلطان بكلمات لا تحمل معنى محددًا، وتلا آيات قرآنية تتحدث عن التوكل على الله! . . وقرر نقل مركزه من واحة «جغبوب» إلى مكان موغل فى الصحراء أكثر هو «الكفرة»، كى يبتعد عن متناول السلطان، والإنجليز الذين احتلوا مصر، والإيطاليين الذين كانوا يسعون إلى شمال ليبيا، وحتى يقترب أكثر فأكثر من منطقة الصدام مع طلائع الاستعمار فى قلب إفريقيا . . وبعد سنوات أربع من هذا الانتقال، عاد فأوغل فى قلب الصحراء مرة أخرى، واستقر فى «قرو» بالسودان الأوسط، فى الصحراء الإفريقية!(٦) . .

* والحكومة الفرنسية ـ وكانت قد احتلت المغرب العربى ـ قد جعلت من «الطرق» الصوفية هناك ـ (الطرقية) ـ ركيزة كبرى لتأييد احتلالها وتأييده، بل ولتحويل بلاد

مثل الجزائر إلى امتداد فرنسى عبر البحر المتوسط فى إفريقيا. . ووجدنا من زعماء تلك «الطرق» من يبرر، باسم الدين، حملة فرنسا لسحق الشخصية القومية للجزائريين، ودمجهم فى فرنسا، وتحويلهم إلى فرنسيين، يبرر ذلك بقوله: «إننا إذا كنا قد أصبحنا فرنسيين، فقد أراد الله ذلك، وهو على كل شىء قدير. فإذا أراد الله أن يكسح الفرنسيين من هذه البلاد فعل، وكان ذلك عليه أمرًا يسيرًا، ولكنه كما ترون، يمدهم بالقوة، وهى مظهر قدرته الإلهية، فلنحمد الله، ولنخضع لإرادته؟!»(٧).

وهذا النوع من الصوفية هم الذين سمحت لهم فرنسا بمزاولة النشاط، بل وباحتكار ميادينه، وهم الذين تحدث عنهم السياسى الاستعمارى جابرييل هانوتو (G. Hanotaux) [١٨٥٣ - ١٩٤٤م] وزير خارجية فرنسا فى مقاله (وقد أصبحنا اليوم إزاء الإسلام والمسألة الإسلامية) فقال «. . إن من بين تلك الطرائق والطوائف من يخلد أعضاؤه إلى السكون، وربما كانت علاقتهم مع رجال حكومتنا فى الجزائر وتونس على أحسن ما يرام. . وما ذلك إلا لأن الرابطة التى تربطهم ببعضهم قد اعتراها الوهن؛ لأن الفوضى التى أصابت الإسلام الإفريقى قد أخذت نصيبها منهم!»(٨).

لكن **هانوتو**، نفسه، يستثنى **السنوسية** من هذه الطرائق والطوائف، ويتحدث عن عدائها لغير المؤمنين بالإسلام - وهو مصطلح استعمارى صليبى يعنى العداء للاستعمار الأوروبى الصليبى - ويشكو مر الشكوى من أن السنوسية قد أصبحت سدا منيعا يفسد على الاستعمار مخططه الإفريقى الرهيب، فيقول، مواصلا حديثه عن الطرق الصوفية فى إفريقيا: «**.. ولكن توجد طوائف بلغت شدة العصبية منها مبلغًا عظيمًا؛ لأنها مؤسسة على مبدأ كفاح غير المؤمنين وعلى كراهية المدنية الحاضرة. فقد أسس الشيخ السنوسى، فى جهة ليست بعيدة عن الأصقاع التى تلى أملاكنا فى الجزائر، مذهبا خطيرًا، له أشياع وأنصار.. ومن مذهبهم التشدد فى رعاية القواعد الدينية.. ولقد لبثوا زمنا مديدًا لا يرتبطون بعلاقة ما مع الدولة - [العثمانية] - بسبب ما بينها من العلاقات وبين الدول المسيحية.. وهم يطرحون حبائل الدسائس التى أوقفت رجال بعثاتنا عن كل عمل مفيد لصالحها فى إفريقيا.. فهناك، فى قرانا وبلداننا - [كذا]؟! - نرى درويشًا فقيرًا، بأرديته البيضاء المعلمة بخطوط سوداء، يلهج لسانه بذكر الله والصلاة على نبيه، لا يلويه عن ذلك شىء. هذا الدرويش - الذى ينتقل من خيمة**

إلى خيمة ومن قرية إلى قرية، راويا حوادث الأقطاب الأولياء من مشايخ الإسلام ـ إنما يبذر فى القلوب، حيثما حل وأينما توجه، بذور الحقد والضغينة علينا.. إنهم يخترقون، بلا انقطاع ولا توان، مستعمراتنا الإفريقية، فيستقبلهم أهلوها بالترحاب، ويحسنون وفادتهم، ويكرمون مثواهم، حتى أن الفقير منهم لا يرى فى إكرامه له أقل من أن ينحر له شاة، هذا عدا ما يجمعه من صدقات ذوى البر والإحسان أو من المرتبات المالية السنوية التى يبلغ ما يدفعه أهالى الجزائر وحدهم منها ثمانية ملايين من الفرنكات كل عام!.. وهذا ما يستوجب العجب والدهشة؛ لأن مقدار ما نجبيه من الضرائب كل سنة من أهالى الجزائر لا يتجاوز ضعف هذا المبلغ؟!..»(٩).

هكذا تصدت **السنوسية** للتحدى الاستعمارى الذى فرضته أوروبا على العرب والمسلمين، فكان للجهاد فى طريقتها معنى ووظيفة، وكان للقوة والاستعداد للقتال مكان ملحوظ فى «الزوايا» والتعاليم، وفى الممارسة والتطبيق..

* * *

ولقد استتبع عداء السنوسية للاستعمار، وتصديهم لزحفه على إفريقيا العربية، شمالاً ووسطا، إعلاء شأن العروبة فى طريقتهم وتعاليمهم ونشاطهم العملى. وما كان منه ذا طابع سياسى على وجه الخصوص.. ومن هنا كانت السنوسية واحدة من حركات اليقظة العربية، كما كانت مجابهة وتصديًا لفكرية العصور الوسطى، ولزحف الاستعمار..

فمحمد بن على **السنوسى**، مؤسس الطريقة، عربى أصيل، فكرًا ونسبًا، بل هو نموذج للقائد العربى الذى تستدعيه المرحلة التاريخية التى ظهر فيها.. وكما يقول عنه الرحالة **هاملتون** (Hamilton) فلقد تحلى «بكل ما ينبغى أن يتصف به القديس العربى من صفات، فهو دقيق فى فهم الدين، مرح، يركب فرسًا من أنقى سلالة، ويلبس بفخامة، ويكحل عينيه بالكحل، كما يصبغ لحيته بالحناء، وهو شديد الكرم لضيوفه، وتزيده مواهبه وإخلاصه احتراما فوق احترام!»(١٠).

والسنوسيون كانوا ينشرون العربية مع نشرهم للإسلام...

ثم إنهم ـ وهذا مهم جدًا ـ قد رفضوا سلطة الدولة العثمانية وسلطانها وتسلطها على العرب المسلمين، وأعلنوا، بلسان شيخهم وقلمه أن الخلافة لا بد أن تكون

عربيــة قرشية ـ والقـرشية كانت دائمًـا رمزًا لرفض حكم غير العـرب للعرب ـ فلقد كتـب السنوسى فى كتابه [الدرر السنية فى أخبار السلالة الإدريسية] أن الإمامة والخلافة لا بد أن يليهـا عـربى قرشى، واستـشـهد على ذلك بآراء الماوردى، ورفض قـول الذين يشيعون هذا المنصب فى المسلمين من غير العرب(١١) . . ولهذا الموقف الفكرى دلالته التى لا تنكر فى رفض خلافة آل عثمان . .

ويزيد قسـمة العـروبة وضوحًـا فى الحركة السـنوسية مـا أدركوه من أن الخـلافة العثمانيـة قد غدت من الضعف والهزال والتفريط فى مـصالح العرب إلى الحد الذى أصبـحت معـه «ثغرة» كـبرى يتـسلل منها الاسـتعـمار الغـربى لالتهام بـلاد العرب واقتطاع أقطار الإسلام.. بل لقـد قطعوا بأن الأتراك قد أصبحوا «مـقدمة النصارى ـ [أى المستعـمرين الأوروبيين] ـ ما دخلوا مـحلا إلا ودخله النصارى؟!» كـما يحكى أحمد الـشريف السنوسى ـ ابن مؤسس الطريقة ـ فى كـتابة [الدر الفريد الوهاج فى الرحلة من الجغـبوب إلى التاج](١٢).. أما المهـدى السنوسى فإنه هو القـائل: «الترك والنصارى، إنى أقاتلهم معًا!..»(١٣).

وتجدر الإشارة والتنبيه إلى أن حديث السنوسية عن عدائهم للترك والنصارى إنما يعنى العداء لكل من الاستعمار والتسلط العثمانى والأوروبى . . فلقـد هادنوا الأتراك وتعاونوا معـهم عندمـا تناقـضت مصـالح الدولة العـثمـانيـة مع الاسـتعـمـار الإيطالى أثناء الحرب الطرابلسية . . ثم هم لم يعرفوا التعصب الدينى ضد أتباع الديانات الأخرى . . والرحالة **هاملتون** يقـول عنهـم : «إنهم أقل تعصبًا من عـامة العرب» . . والتـاريخ يـحكى كيف أن **السنوسى** الكبير قد عزل قيادة إحدى الزوايا؛ لأنهم طردوا سائحًا وأمه من منطقتهم؛ لأنهـمـا من النصـارى(١٤) . . فـقـد كـان التـمـيـيـز مطلوبًا بين المخـالفين فى الدين وبين المستعمرين . . **والمهدى السنوسى** هو الذى يحدث أخاه الشريف فيقول له : «لا تحقرن أحدًا، لا مسلما ولا نصرانيًا ولا يهوديًا ولا كـافرًا، لعله يكون فى نفسه عند الله أفضل منك . إذ أنت لا تدرى ماذا تكون الخاتمة!»(١٥) **فعداؤهم للترك، كعدائهم للأوروبين، قد وقف عند حـدود العداء للاسـتعـمـار.. فهم قد رأوا خطر الـزحف الاستعـمارى الأوروبى، وتصـدوا له.. ورأوا فى دولة الـرجل المريض ـ عـلاوة على اغـتـصـابهـا الخلافة من العـرب ـ ثغرة ينفذ منها النهب الاسـتعمارى، ومـقدمة لهذا الاستـعمار، فحـكموا بأن التـرك مقـدمة الاسـتعـمار الأوروبى، وأنهم مـا دخلوا بلدا إلا ودخله**

الاستعمار.. ولقد صدقت وقائع التاريخ وتطورات الصراع فى المنطقة كلمات السنوسيين!

هكذا كانت الحركة **السنوسية**. . واحدة من حركات اليقظة العربية الإسلامية، التى واجهت بها الأمة التحديات التى فرضها عليها الأعداء.

* فبالسلفية المعتدلة، التى تنقى العقيدة من شوائب الشرك وشبهات الوسائط بين الإنسان وخالقه. . وبالتصوف الشرعى. . وبفتح باب الاجتهاد، ورفض دعوى إغلاقه. . صنعت مزيجًا فكريًا رفضت به فكرية العصور الوسطى والمظلمة. . عصور المماليك والعثمانيين. .

* وبالجهاد. . وتربية المريدين والأنصار على الفروسية وأدوات القتال. . وبنشر الإسلام والعروبة فى إفريقيا، جنوبى الصحراء. . أعاقت زمنا طويلاً زحف الاستعمار الأوروبى، وقاتلت جيوشه، وأفشلت خطط مبشريه السنين الطويلة. . وحتى عندما هزمت أمام تفوقه، فإنها قد تركت فكرًا وتنظيمًا لعب دورًا فى المد التحررى الذى شهدته هذه المنطقة ضد سيطرة الاستعمار.

* وبالانحياز إلى عروبة الخلافة. . والحذر، ثم العداء تجاه الأتراك العثمانيين. . برزت السنوسية واحدة من حركات اليقظة والتجديد التى تصدت لأبرز التحديات التى فرضها على هذه الأمة أعداؤها فى العصر الحديث.

هوامش السنوسية

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجة والدارمي وابن حنبل.

(٢) انظر لوثروب ستودارد «حاضر العالم الإسلامي» جـ٢، ص ١٤٠، ٣٩٨، ٤٠١. ترجمة عجاج نويهض، وتعليق شكيب أرسلان. طبعة بيروت سنة ١٩٧١م. و: د. أحمد صدقي الدجاني «الحركة السنوسية». نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٣٧، ٣٩، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٧. طبعة بيروت سنة ١٩٦٧م. و: سير توماس. أرنولد «الدعوة إلى الإسلام» ص ٣٧١. ترجمة: د. حسن إبراهيم حسن، د. عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوي، طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م.

(٣) الحركة السنوسية ص ٢٣٧، ٢٨٢ ـ ٢٨٥. و«حاضر العالم الإسلامي» جـ١، ص ٢٩٧، جـ٢، ص ١٦٣، ١٦٤.

(٤) «حاضر العالم الإسلامي» جـ٢، ص ٤٠٠.

(٥) «الحركة السنوسية» ص ٢٥٥.

(٦) «حاضر العالم الإسلامي» جـ٢، ص ١٢٦، ١٦٣. «الحركة السنوسية» ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

(٧) «مسلمون ثوار» ص ٢٦٣.

(٨) «الإسلام والرد على منتقديه» ص ١٨ ـ مجموعة أبحاث ودراسات ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م.

(٩) المرجع السابق. ص ١٧ ـ ١٩.

(١٠) «الحركة السنوسية» ص ٩٥.

(١١) المرجع السابق. ص ١٠٧.

(١٢) المرجع السابق. ص ٢١٦.

(١٣) «حاضر العالم الإسلامي» جـ١، ص ٢٩٩.

(١٤) «الحركة السنوسية» ص ٩٥، ١٥٥.

(١٥) «حاضر العالم الإسلامي» جـ٢، ص ١٦٤.

المهديـــة

قبل إلحاق السودان بمصر [١٨٢٠ ـ ١٨٢٣م]، فى عصر **محمد على**، لم يكن الشعب السودانى قد حقق وحدته الوطنية، فوطنه، من حيث الإدارة والسياسة ينقسم إلى ممالك وسلطنات، أهمها سلطنة الفونج فى الشرق، وسلطنة الفور فى الغرب، والنوبيون فى الشمال. . كما أن الأعراق المختلفة لسكانه: عرب، ومستعربون، ونيليون، وحاميون، كانت تسهم هى الأخرى فى تمزق البلاد. . وإذا كان الفتح المصرى للسودان قد ألحقه بحكومة واحدة، وجعل له «حكمدارية» واحدة فى العاصمة الجديدة: الخرطوم، فإن التمزق الواقعى لم يختف تمامًا، وظل متجسدًا فى الأقاليم والسلطنات، تزكيه اختلافات القبائل والأعراق. .

لكن هذا القدر من الوحدة السياسية والإدارية، وما استتبعه من تطور حضارى محدود وبطىء قد نبه السودانيين إلى روابط المصالح المشتركة بينهم جميعا. . ثم كانت السلبيات التى وقعت من الإدارة الجديدة طاقة محركة لنمو هذا الإحساس المشترك الجديد. .

* فبعد مقتل **إسماعيل، بن محمد على**، قائد الجيش الفاتح، محترقًا. . انتقم جيش محمد على من السودانيين انتقامًا شديدًا. .

* والضرائب التى فرضت على السودانيين، والتى كانوا يسمونها «بالجزية»، كانت باهظة، وفى طريقة تحصيلها الكثير من الشدة، وغير قليل من الإذلال. .

* وبعد أن دخلت حكومة القاهرة فى إطار النفوذ الأوروبى، منذ اتفاقية لندن سنة ١٨٤٠م، وبالذات منذ عصر الخديو سعيد [١٨٥٤ ـ ١٨٦٣م] والخديو **إسماعيل** [١٨٦٣ ـ ١٨٧٩م] وخصوصًا فى عهد الخديو **توفيق**، الذى خلف إسماعيل. . أخذ السودانيون يرون فى هذه الحكومة سلطة ينقصها الطابع الوطنى المصرى، وزاد من هذا الإحساس لديهم أنها قد استعانت فى حكم بلادهم بالعديد من العسكريين

والمغامرين والمرتزقة الأوروبيين . . فحاكم بحر الغزال هو الإيطالى **«جيسى»**، وعندما ذهب خلفه الإنجليزى **«لبتون بك»**! . . وحاكم دار فور هو النمساوى **«سلاطين»**. . وحاكم كوبى هو **«أميليانى»** . . وفى الفاشر يحكم **«مسيداليا»** . . وفى لادو يحكم الألمانى **«سنتزر»**. . وفى فاشوده يحكم النمساوى **«أرنست مانرو»**؟!! . .

* وزاد من إحساس السودانيين هذا، علاقة الخديوية المصرية بالأتراك العثمانيين. . فكانوا يسمون الحكم المصرى بالحكم التركى، ويصفون حكامهم بالأتراك! . . ولما وقفت هذه الخديوية ضد الثورة الوطنية المصرية، ثورة **عرابى** [١٨٨١ ـ ١٨٨٢م] منحازة فى ذلك للمستعمرين الأوروبيين والسلطان العثمانى، رسخ يقين السودانيين بغربة هذه الحكومة عنهم، وانقطاع الروابط التى تربطهم بها إلى حد كبير . .

ولقد حدثت بالسودان فى تلك الحقبة تمردات وانتفاضات، ولكنها كانت ذات طابع محلى، وأغلبها كان بقيادة زعماء عشائريين وعدد من النخاسين وتجار الرقيق الذين قاوموا سعى الحكومة المصرية المتعجل لإلغاء تجارة الرقيق . .

ولقد أصبح واضحًا أن المجتمع السودانى قد زخر بالعوامل والأسباب التى تهيئه للثورة والانقضاض على أسباب شكواه، لكنه، لتخلفه، وتمزقه، يحتاج إلى عامل أسطورى ومعجزة خارقة تجمع شتات أبنائه وتضم مختلف أقاليمه فى موقف ثورى، ومسيرة نضالية متحدة، تخلق منه كيانًا وطنيًا واحدا، وتمكنه من تحقيق بعض ما يريد! . .

وكانت الحياة الفكرية فى السودان ـ على فقرها ـ يتوزعها المتصوفة والفقهاء.. وكان الفقهاء، فى الأغلب الأعم، قد ارتبطوا بالحكومة ووظائفها وعطائها.. على حين ظل المتصوفة، أو قطاع منهم، أقرب إلى الجمهور؛ لأن «طرقهم» إنما تقوم وتنمو وتعيش بقدر ما يجتمع لها من مريدين وأتباع.. وفى التراث الفكرى للصوفية كان هناك مكان ملحوظ، بل وبارز، لفكرة «المهدى المنتظر»، ذلك القائد الأسطورى، الذى يظهر فيجب الزمان بأن يحيل ما بين عصره وعصر النبى ﷺ إلى زمن ساقط من الحساب، وذلك بجعل زمانه موصولاً بزمان النبى، وتجربته تالية لتجربة النبى..

كما يجب المكان، بتغيير واقعه الظالم، وذلك عندما يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، ويعمها أمنا بعد أن طفحت رعبا، حتى ليحرس الذئب الغنم، ويضع الصبى يده فى فم الأسد فلا يصيبه الأذى؟! . . وفى [الفتوحات المكية] لشيخ الصوفية الأكبر **محيى الدين بن عربى** [٥٦٠ ـ ٦٣٨ هـ ١١٦٥ ـ ١٢٤٠ م] حديث طويل عن «المهدى المنتظر»، بل لقد خص هذا الأمل بكتاب كامل وخاص سماه [عنقاء مغرب] . . ولقد كان لفكر ابن عربى هذا انتشار وجمهور بين متصوفة السودان، شيوخًا ومريدين . . وفى هذا الواقع الذى يتطلع للمخلِّص، ومن خلال هذا التراث الفكرى الذى يجعل هذا المخلِّص هو «المهدى المنتظر» وفى مجتمع تفاقمت مشكلاته، وزادت آلامه، واستفحلت تناقضاته، وضح بجلاء أن سبيله إلى الالتحام والانتقاض هو الأسطورة، والأسطورة المقدسة، التى تفجر فى إنسانه من الطاقات الخلاّقة ما يستطيع بها علاج ما تراكم وتزاحم من مشكلات ومعضلات . .

هكذا اشرأبت الأعناق، وتعلقت الأبصار، واستشرفت البصائر، وأرهفت الأسماع والأحاسيس إلى ذلك القادم المنتظر . . إلى المهدى . . حدث ذلك بالنسبة للجميع، الكبار منهم والصغار! . . حتى ليحكى المؤرخ **يوسف ميخائيل** [١٢٤٤ ـ ١٣٣٠ هـ ١٨٢٨ ـ ١٩١٢ م] فى كتابه [غوردون والسودان] أن الصبيان فى مدينة الأبيض ـ قبل ظهور مهدى السودان ـ كانوا يجعلون فى ألعابهم صفًا لأنصار المهدى وصفا آخر لأعدائه، ثم يديرون بين الفريقين الصراع؟![١] . .

وفى ١٢ أغسطس سنة ١٨٤٤ م، وفى جزيرة «لبب»، التى تبعد عن دنقلة خمسة عشر كيلومتراً ولد **محمد أحمد** [١٢٦٠ ـ ١٣٠٢ هـ ١٨٤٤ ـ ١٨٨٥ م] الذى سيصبح مهدى السودان المنتظر، وقائد الثورة التى صهرت السودانيين فى بوتقة واحدة، فخلقت منهم شعبًا واحدًا للمرة الأولى فى التاريخ .

ولفقر أسرته، التى كانت تحترف النجارة فى السفن، لم يستطع السفر للدراسة بالأزهر، لكنه حصّل علوم الدين كما يحصّلها الفقهاء الفقراء المحليون، فدرس فى بربر والخرطوم، وأصبح فقيها فى سنة ١٨٦٨ م . . وقبل هذا التاريخ، فى سنة ١٨٦٣ م، أنشأ بالخرطوم مدرسة مارس فيها التعليم[٢] . . ثم اتجه إلى التصوف، وظهرت عليه أمارات التقوى والزهد والصلاح، فانخرط فى سلك الطريقة «السمانية» . . وفى التصوف علا نجمه، بعد أن أنشأ لنفسه خلوة خاصة فى جزيرة «أبا» [١٢٨٦ هـ ١٨٧١ م] ذاعت شهرته

منها وقصد إليه الناس فيها، حتى أصبح [١٢٩٢هـ ١٨٧٥م] خليفة، وقد أذن له شيخه أن يجوب أرجاء البلاد، يأخذ العهود على الأتباع ويقبل ويعتمد انضمام المريدين..

وفى [١٢٩٧هـ ١٨٨٠م] توفى الشيخ القرشى ود الزين، وشيخ محمد أحمد فى الطريقة السمانية، فأصبحت له القيادة فيها. وهنا بدأ محاولاته المنظمة لتكوين جماعة دينية صوفية تدعو إلى الإصلاح، فاتصل بالعديد من الحكام ومن الفقهاء، **داعيا إلى العودة للدين، وتكوين مجتمع مسلم على غرار المجتمع الذى بناه الرسول، عليه الصلاة والسلام**.. غير أن الصدى لم يكن كما أمل، والاستجابة كانت دون ما أراد.. لكنه لم ييأس.. حقًا لقد يئس من الأمراء والحكام والفقهاء، ولكنه نظم من أتباعه نواة الجماعة التى عزم على أن يسعى بها لإقامة المجتمع الجديد.. وهو يتحدث عن هذه البداية، التى سبقت مرحلة «المهدية»، فيقول: «ثم إنى نبهت على بعض المشايخ وما أدركت من الأمراء فلم يساعدنى على ذلك أحد، حتى استعنت بالله وحده على إقامة الدين والسنن، ووافقنى على ذلك جمع من الفقراء الأتقياء.. الذين لا يبالون بما لقوه فى الله من المكروه!» (٣).

وسواء أكان محمد أحمد قد أدرك أن تحقيق غاياته لا بد له من طاقة عاطفية وشحنة روحية تهز قلوب المؤمنين وتذهلهم عن الروابط والقيود التى تشدهم إلى الدنيا ومتاعها فيسرعون بسوط الخارق المعجز إلى الانخراط فى حركته الإصلاحية، فاخترع أنه هو «المهدى» المنتظر اختراعًا.. أو أن الرجل قد امتزجت فى عقله وقلبه ونفسه معاناة شعبه وأمته بالصوفية التى صنعت لروحه شفافية زادت منها رياضاته ففجرت فيه كإنسان طاقات غير عادية ولا منظورة، فرأى ما لا يراه الآخرون وما أنكره عليه الكثيرون، رأى رسول الله ﷺ يعهد إليه «بالمهدية» ويكلفه بالجهاد.. سواء أخذنا بالتفسير الأول، أو اعتمدنا التفسير الثانى ـ وهو الذى نميل إليه ـ فلقد أعلن محمد أحمد فى الأول من شعبان ١٢٩٨هـ ٢٩ يونيو ١٨٨١م أنه هو «المهدى»، ودعا الناس إلى الإيمان به، والهجرة إليه، والجهاد معه لإقامة الدين، وتحرير البلاد من الأتراك والأجانب، وإنقاذ ديار الإسلام قاطبة ـ من «غانة إلى فرغانة!» من خطر الاستعمار والأتراك(٤).

ونحن عندما ننظر فى وثائق المهدى ومنشوراته التى تتحدث عن «الحضرة» التى نصبه فيها الرسول مهديًا، نجد أثر التراث الصوفى واضحًا وقويًا، بل وطاغيًا.. فمع النبى قد

شهد هذه «الحضرة» جمع من شيوخ التصوف والأولياء. . كما شهدها «الخضر» و«عزرائيل»، الذى سيقبض أرواح الذين يحاربون المهدى! . . وفى هذه «الحضرة» يؤكد الرسول على كفر من لم يصدق بمهدية محمد أحمد. . ويعلمه امتياز «المهدية» على «التصوف». . ففى التصوف: الذل، والانكسار، وقلة الطعام، وقله الشراب، والصبر، وزيارة السادات (السادة ـ الأولياء)، . . أما المهدية ففيها، غير هذه: الحرب، والحزم، والعزم، والتوكل، والاعتماد على الله، واتفاق القول. . ولأن من ميزات المهدية «اتفاق القول»، فلقد أسقطت المذهبية والمذاهب، وألغت الطرق الصوفية، وأعلنت للناس أن عهدها موصول بعهد الرسول، فما بينهما ساقط لا حجة فيه. . فهى سلفية، تقف عند الكتاب والسنة فقط، وتعتبر أن المذاهب كانت صالحة لأزمانها السابقة على المهدية فقط، وهى تجدد وتشرع وفق المصلحة المتجددة على ضوء الكتاب والسنة وحدهما. . «لا تعرضوا لى بنصوصكم وعلومكم عن المتقدمين، فلكل وقت ومقام حال، ولكل زمان وأوان رجال. . ولقد كانت الآيات تنسخ، فى زمن النبى، على حسب مصالح الخلق، وكذلك الأحاديث ينسخ بعضها البعض على حسب المصالح. .».

وأعلن المهدى، كذلك، أن «المهدية» ليس مما يسعى المرء إليه، فهو قد كان سائرًا فى طريق الإصلاح، على العادة، حتى «هجمت عليه المهدية من رسول الله» بحضرة الأولياء والصالحين «يقظة، فى حال الصحة»، فى وقت لم يكن يطمع أن ينالها، بل لقد كان راغبًا فى الانضواء تحت لواء المهدى السنوسى(٥). .

وبعد هذا الإعلان، كاتب المهدى أنصاره، ودعاهم إلى الهجرة إلى جزيرة «أبا» فى شهر رمضان، ثم انحاز بمن هاجر إليه إلى جبل قدير، استعدادًا للجهاد، الذى قدمه على فريضة الحج(٦)؛ لأن الحج قد وقعت مشاهده تحت حكم الكفار الأتراك، ولأن «سيفا سل فى سبيل الله هو أفضل من عبادة سبعين سنة!»(٧). . وفى «أبا» حقق المهدى أول انتصار عسكرى على قوات الحكومة فى ١٦ رمضان ١٢٩٨هـ ٢ أغسطس ١٨٨١م. . ثم عاود انتصاره عليها ثانية فى جبل قدير ـ (٧ ذى الحجة ـ أول نوفمبر من نفس العام) ـ ومن ذلك التاريخ بدأ ينشئ جهاز دولته الجديدة، بادئا ببيت المال، ومنصبى: قاضى الإسلام، وأمين السلاح ثم جعل له خلفاء أربعة، يخلف كل واحد منهم واحدًا من الخلفاء الراشدين الأربعة، كما يخلف هو الرسول، عليه الصلاة والسلام! . . ثم توالت المعارك بينه وبين الحكومة، التى استعانت بعدد من القادة العسكريين الأوروبيين لقتاله، من أشهرهم غوردون (Cordon) [١٨٣٣ ـ ١٨٨٥م] حتى انتهت باقتحام الأنصار، أنصار

المهدى للخرطوم فى ٢٦ يناير ١٨٨٥م ومقتل غوردون، وتمام السيطرة للمهدى على أجزاء السودان . .

ولقد أكدت هذه الانتصارات العسكرية التى أحرزها **المهدى**، ضد حكومة كانت مشغولة بأحداث الثورة العرابية فى مصر، أكدت لدى أتباعه ما حدثهم به من أنه منصور أبدًا، وأن أعداءه مدحورون لا محالة . . فهو «المهدى»، وليس طالبًا للملك أو ساعيًا إلى السلطان . . وعندما عرض عليه غوردون سلطنة كردفان أجابه: «أن مهديتى من الله ورسوله، ولست بمتحيل، ولا مريد ملكًا ولا جاها . . فأنا خليفة رسول الله، ولا حاجة لى بالسلطنة ولا بملك كردفان وغيرها، ولا فى مال الدنيا ولا زخرفها . . »(٨) . . وأخذ الناس يتحدثون عن الخوارق التى يرونها . . فاسم المهدى مكتوب على أوراق الأشجار، وعلى بيض الدجاج!(٩) . . وهم قد شاهدوا النار تشتعل فى جثث القتلى من أعدائه! ـ [وهى نار جهنم، ولا بد!] ـ . . وهو فى غدوه ورواحه معه ملك من الله يلهمه ويسدده(١٠) . . وفى قتاله معه **عزرائيل** يقبض أرواح أعدائه! . .

وفى مجتمع كالمجتمع السودانى فعلت هذه المرويات والروايات والمأثورات والحكايات ما لا تفعله الفلسفات وبراهينها ولا المنطق وقضاياه. لقد فُجرت كل طاقات المجتمع فصبت فى نهر الثورة المهدية، وأذهلت النساء عن أزواجهن فهاجرن إلى المهدى دون الرجال الجاحدين، وجعلت الرجال يفارقون زوجاتهم إذا هن لم يستجبن للدعوة، وقدم المالكون أموالهم والفقراء أرواحهم لهذا القائد الأسطورى، الذى صنع بالأسطورة ما لا تصنعه الحقائق فى مجتمع مثل الذى ظهر فيه! . .

وأخذ المهدى يكاتب القادة والملوك والرؤساء، يدعوهم إلى تصديقه والتعاون معه . . كتب إلى خديو مصر، وإمبراطور الحبشة، وكتب إلى أهالى: مراكش، وفاس، ومالى، وشنقيط (موريتانيا)، وكتب إلى **حياتو بن سعيد** (سوكوتو)، وإلى **المهدى السنوسى** فى ليبيا، طالبًا منه أن يكون واحدًا من خلفائه، وعرض عليه إما أن يأتى إلى السودان أو ينهض للجهاد ضد الإنجليز الذين احتلوا مصر بعد هزيمة العرابيين . . وبلغت أصداء دعوته أرجاء الوطن العربى، وجاء وفد من الحجاز لمبايعته، فعين واحدًا منهم واليا على الحرمين(١١) . .



وكانت الحياة الفكرية فى السودان فقيرة، تتقاسمها فكرية القرون الوسطى المحافظة والجامدة لدى الفقهاء الذين ارتبطوا بالدولة والنمط العثمانى، وفكرية الطرق الصوفية

المليئة بالخرافات. . ولقد زادت المهدية هذه الحياة الفكرية فقراً، إذا نحن نظرنا إلى «الكمّ» ذلك أن الفكر فى سودان المهدية قد أصبح وقفًا على المهدى، فهو خليفة الرسول ﷺ وإليه وحده المرجع فى الفكر والتشريع، كما كان الحال فى مجتمع الرسول. . وهو قد ألغى تراث المذاهب الفقهية، ودوّن للشعب أحكامًا فقهية لم تلتزم بمذهب واحد، وإن وضح فيها أثر المذهب الشافعى أكثر من غيره، كما ألغى طرق الصوفية وتراثها، إلا ما استكن من عقائدها فى فكره، بحكم التكوين السابق على ظهور المهدية وادعائها. .

لكن هذا الفكر القليل، من حيث «الكَم» كان أكثر تقدمًا، من حيث «الكيف»، فلقد اتسم بالسلفية، بمعنى العودة إلى النصوص الأصلية، كتابًا وسنة، وأسقط خرافات العصور الوسطى وإضافاتها التى حجبت الجوهر البسيط والمتقدم للدين، ثم إنه قد أعلى من قدر «المصلحة» وفتح الباب واسعا للاجتهاد المحكوم بالمصالح المتجددة، على هدى من الكتاب والسنة..

فهو يعلن أنه «يقفو آثار من سلف من المهتدين السالفين، على نهج محمد ﷺ». . . . ويدعو إلى عقيدة السلف فى التوحيد، وهى التى تنكر الوسائط والتوسل بالأولياء والصالحين، أحياء كانوا أم من الأموات. . ويتحدث إلى أتباعه فى (منشور البيعة) فيقول: «إن الله قد ابتلى عباده واختبر توحيدهم، فثبتوا ولم يتزلزلوا منه إلى من لا يملك نفعًا ولا ضرا، فانظروا ابتلاء إبراهيم - عليه السلام - فى توحيد الله - تعالى - واكتفائه به فإنه كثير، ومن جملته أنه قذف فى النار، فعارضه جبريل فى الهواء فقال له: ألك حاجة؟ فقال: أما إليك فلا، وأما إلى الله فبلى! فلما وقع فى النار صارت عليه بردًا وسلامًا. فكذلك من يبتليه الله، فيصبر على رؤية توحيد الله، مكتفيًا به عن الاستغاثة بغيره، يسلم كما سلم إبراهيم، وقد أمرنا الله أن نتبع سنة إبراهيم فقال: ﴿ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [الحج: ٧٨] يعنى اتبعوا ملة أبيكم فاتبعوا، أحبابى، كلام الله فى القرآن، ولا تتبعوا ترهات فايت الزمان، وقد بايعتمونى على ألا تشركوا بالله شيئًا. .»(١٢). .

لكن التكوين الصوفى للمهدى ترك بعض عقائده الصوفية بمثابة الشوائب فى هذا الفكر السلفى المتخفف من بدع القرون الوسطى وخرافاتها. . فهو يؤمن بالنور المحمدى، الذى وجد أولاً، ومنه كان خلق كل شىء!(١٣). . بل ويؤمن أنه هو مخلوق من «نور عنان قلب الرسول - عليه الصلاة والسلام»، وأن الرسول قد أخبره بذلك!(١٤). .

لكننا إذا وازنا بين هذه البقايا للفكر الصوفى، والتى ترفضها السلفية، وبين الطابع السلفى والتجديد وفق المصالح المتجددة، كما تجلى وطبع فكر المهدى، **رأينا السلفية المجددة هى الطابع الغالب على قسمة المهدية الفكرية، ومن ثم رأيناها، فى هذا الميدان، رفضا لفكرية العصور الوسطى، وتحديا لنمط الفكر الذى ساد فى عصر المماليك والعثمانيين، الأمر الذى يجعلها، فى الفكر إلى التجديد أقرب منها إلى التقليد، ويسلكها فى سلك المواقف الإيجابية التى تصدت للتحدى الفكرى المتخلف الذى هدد حياة الأمة فى ذلك التاريخ...**

* * *

أما عداء المهدية للأتراك العثمانيين فإنه واضح وشديد. .

* فهو يطلب من أتباعه أن يتميزوا عن الأتراك فى كل أمور المعاش والزى والسلوك، ويقول لهم «كل ما يؤدى إلى التشبه بالتُّرك الكفرة اتركوه، كما قال تعالى فى الحديث القدسى: **«قل لعبادى المتوجهين إلىّ لا يدخلون مداخل أعدائى، ولا يلبسون ملابس أعدائى، فيكونوا هم أعدائى، كما هم أعدائى»**. . . فكل الذى يكون من علاماتهم ولباساتهم فاتركوه!»(١٥).

فهناك طابع قومى لا شك فيه، يطلب المهدى من أتباعه الرجوع إليه والتشبث به، والتميز فيه عن الأتراك.

*** وهو يجعل قتاله للترك تنفيذا لأمر الرسول وتحريضه، فيقول: «لقد أخبرنى سيد الوجود ﷺ أن من شك فى مهديتى فقد كفر... وحرضنى على قتال الترك وجهادهم..»(١٦).. ويفند حجج الذين يقولون إن جنود الدولة الذين يقتلهم فى حروبه هم مسلمون، وأنه سيحاسب عن قتلهم يوم القيامة؛ لأن هؤلاء الجند، جند الدولة المصرية، التى كان يسميها «دولة الأتراك»، إنما هم ساعون لتحقيق أهداف قيادتهم فى جمع المال بالظلم والإكراه.. وكما يقول «فإن القطب الدردير قد نص فى باب المحاربة على أن أمراء مصر وعساكرهم وجميع أتباعهم محاربون لأخذ أموال المسلمين منهم كرها، فيجوز قتلهم كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ﴾ [المائدة: ٣٣] .. على**

أن النبى أمرنا أمـراً صريحًا بقـتال الترك، وأخـبرنا بأنهم كفـار، لمخالفتـهم أمر الرسول باتباعنا، ولإرادتهم إطفاء نـور الله ـ تعالى ـ الذى أراد به إظهار عدله. فكيف نسأل عنهم بعد هذا؟!..»[١٧] .

وفى موطن آخر يحكى المهدى كيف أن الله قد أطلعه على مشهد يوم القيامة، وأن الترك الذين قتلهم فى مواقعه القتالية قد شكوه إلى الله، وقالوا :

ـ يا إلهنا ومولانا، الإمام المهدى قتلنا من غير إنذار! وأنه أجاب :

ـ يا رب، أنذرتهم وأعلمتـهـم فلم يقبلوا قـولى، واتبعـوا قـول علمـائهم، وصـالوا علىّ! . . وكيف أن الرسول قد شهد بصدقه، وقال للجند القتلى :

ـ ذنبكم عليكم، الإمام المهدى أنذركم وأعلمكم، فـمـا قـبلتم له، وسـمـعتم قـول علمائكم! . .

ثم يمضى فيذكر أن الرسول قد أعلمه **«أن الترك لا تطهرهم المواعظ، بل لا يطهرهم إلا السيف، إلا من تداركه الله بلطفه!..»**[١٨] .

وفى منشور آخر يتحدث عن اغتصاب الترك للدولة والسلطة دون استحقاق، وعن طغيانهم وجبروتهم وإذلالهم الناس، ويحدث قومه فيقول : «إن الترك قد وضعوا الجزية فى رقابكم، مع سائر المسلمين. . وكانوا يسحبون رجالكم ويسجنونهم فى القيود، ويأسرون نساءكم وأولادكم، ويقتلون النفس التى حرم الله بغير حقها، وكل ذلك لأجل الجزية التى لم يأمر الله بها ولا رسوله. . فلم يرحموا صغيركم، ولم يوقروا كبيركم» .

ثم يحدثهم عن انتصاراتهم، بقيادته، على هؤلاء الترك الذين سبق وأهانوهم وأذلوهم. . ويطلب منهم ألا يتخلفوا عن فريضة الجهاد[١٩] . .

ونحن إذا تجاوزنا عن القوالب الأسطورية التى صبت فيها هذه الأفكار، وعن الخلاف فى تعليل قوالبها هذه، وهل كانت «رؤية» صوفى، أم أداة واعظ لا سبيل لاستنهاض قومه بغيرها من الأدوات. . إذا تجاوزنا ذلك، **فإننا واجدون أنفسنا أمام فكر قومى وطنى، يرفض السلطة العثمانية، ويؤكد على أن السودانيين هم قوم غير الأتراك.. وهنا، ومن هذا الباب، تدخل المهدية إلى ساحة الفكر القومى الذى تصدى «للعثمانية» و«التتريك» فيما تصدى له من تحديات..**



على أن الحديث عن المهدية، ومكانها من حركة اليقظة للإنسان العربى فى العصر

الحديث، لا يمكن أن يكتمل إلا إذا نحن عرضنا لفكرة شاعت، رغم خطئها، فى كل الدراسات التاريخية التقليدية، عن السبب الأساسى فى قيام هذه الحركة. . ففى المدارس يتعلم التلاميذ، وفى المصادر يقرأ الباحثون أن سعى الحكومة المصرية ـ مدفوعة بعوامل دولية ـ إلى الإلغاء الفورى لتجارة الرقيق، قد كان واحدا من أهم أسباب قيام الثورة المهدية، فهى ـ فى هذا الرأى ـ قد كانت ثورة النخاسين وتجارة الرقيق، الذين استثمروا سلبيات الحكم ومظالم السلطة لحشد الشعب حول الثورة التى أرادوها سبيلاً لإطلاق يدهم فى النخاسة وتجارة الرقيق من جديد[٢٠]. .

لكن هذا الرأى الخطير، والشائع، فضلاً عن خطئه، فإنه يحجب عن القارئ والباحث قسمة نراها من أهم قسمات الحركة المهدية وأبرزها. . لأنه يقدمها: ثورة نخاسين وأثرياء، بينما كانت، **فى الأساس وقبل كل شىء، ثورة شعب، وانتفاضة المعدمين والفقراء من هذا الشعب بالدرجة الأولى**. . وهو يطمس كذلك نظامها الاجتماعى وفكرها فى قضايا الثروة والأموال، الذى ندهش عندما نستخلص معالمه وقسماته من واقع التطبيق الذى أقامته الثورة، ومن وثائقها الأصلية المتمثلة فى منشورات **المهدى** بالذات. .

* فكما نعلم. . لقد بدأ **المهدى** صوفيّا. . والنواة التى تبعته فى البداية كانت من عامة الناس وجمهور الفقراء. . والذين هاجروا إليه فى جبل قدير قد تركوا ما يملكون ويحوزون، أما الذين تشبثوا بالثروات والوظائف والرواتب، فإنهم كانوا هم أعداء المهدى والمهدية. . ولقد كان خصومه يعيبون عليه، فى مناظراتهم معه ومراسلاتهم إليه، أن عامة أنصاره هم الفقراء والمساكين، وكان يرد عليهم مفاخراً بذلك، ومقارنا حاله فى هذا بحال الدعوة الإسلامية على عهد الرسول، عليه الصلاة والسلام. . ومن كلماته فى ذلك «إن حب الوظائف والأموال والمتع هو الذى عطل الدين واستقامة المسلمين. . ولولا الفقراء والمساكين والأغنياء الذين تجردوا عن الدنيا لما قام هذا الأمر. . ولقد جعل الله المزية للفقراء دون الأغنياء. . وبيّن أنهم هم الشاكرون لنعمته، حيث آثروا نعمة الدين بفوات أموالهم وفراق أحبابهم وتحمل الشدائد. . ». . وهؤلاء «الفقراء، الحافون، ذوو الثياب غير النظيفة، والشعر الأشعث، الجياع. . هم المقدمون عند الله، يلحقون النبى قبل غيرهم، ويدخلون الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة سنة، وتعلو درجاتهم فى الجنة درجات الأغنياء كما تعلو عن الأرض نجوم السماء! . . ».

وللذين قالوا: إن أتباع الثورة هم من «البقّارة والجهلاء والأعراب» قال المهدى: «إن

أتباع الرسل من قبلنا وأتباع نبينا محمد كانوا هم الضعفاء والجهلاء.. أما الملوك والأغنياء وأهل الترفه فلم يتبعوهم إلا بعد أن خربوا ديارهم وقتلوا أشرافهم وملوكهم بالقهر، كما قال تعالى، حاكيا عن قوم نوح: ﴿وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلاَّ الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ﴾ [هود: ٢٧] وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ ﴿٣٤﴾ وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَأَوْلادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ [سبأ: ٣٤-٣٥]... ولقد قال أهل الغنى والطغيان عن أتباع نبيِّنا: إنهم الأجلاف، والأعراب، عراة الأجساد، جياع الأكباد.. فلم ينفعهم غناهم، بل ضربت عليهم الذلة والمسكنة.. وجعلهم الله غنيمة لضعفاء الأعراب الذين كانوا يستهزئون بهم.. وكذلك نرجو الله أن يكون الأغنياء، ومن ورائهم، غنيمة للبقّارة والجهلاء والأعراب! (٢١)..

* لكن خصوم المهدى يجادلونه ويقولون له إن من صحابة الرسول ﷺ من كانوا أغنياء، ومن كانت بيدهم تجارات و«أسباب» تسبب ثروات وأموالاً.. وهو يرد عليهم بأن من حصّل الغنى والثروة من الصحابة إنما حدث له ذلك بعد أن ترك الغنى وأسبابه، وانخرط، فقيراً فى الدعوة، وهاجر، فقيراً، فى سبيلها، فهو قد تطهر وتعمد بالفقر أولاً.. ثم باشر نفر منهم بعد ذلك «الأسباب».. ثم إنهم بعد تحصيل المال قد جعلوه فى «أيديهم» ولم يجعلوه فى «قلوبهم»، وظلوا حريصين على إنفاقه فى مواطنه على النحو الذى يؤكد أن علاقتهم به هى علاقة «الخلفاء» «المستخلفين» فيه، لا المالكين له، الأحرار فى إنفاقه كما يهوون ويشتهون.. بل لقد روى المهدى أحاديث تتحدث عن المصاعب التى سيلاقيها صحابى جليل **كعبد الرحمن بن عوف** فى الدخول إلى الجنة، لا لشىء إلا لغناه!.. يقول المهدى حول هذه القضايا: «.. وأما الصحابة الذين باشروا الأسباب، فلم يدخلوا فيها إلا بعد الخروج عن كل شىء، حتى تمكن الإيمان فى قلوبهم... ومن كانت عنده منهم أسباب فهى إنما كانت فى أيديهم، لا فى قلوبهم.. وكانوا عليها كالوكلاء، ينفقونها حسب أوامر موكلهم ومولاهم، ولذا قال لهم ربهم: ﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧] ولم يقل: وأنفقوا مما ملكتموه!.. وقال ﷺ. **«آخر أصحابى دخولاً الجنة عبد الرحمن بن عوف، لمكان غناه.. وهو أول من يدخل الجنة من أغنياء أمتى!..»**(٢٢).

فهى، إذن، حركة فقراء، وثورة معدمين، وليست ثورة النخاسين وتجار الرقيق.

* وفى البيعة التى عقدها الناس للمهدى كانوا يعطونه أنفسهم، تتصرف قيادته فيها،

مثلما كانت بيعة الناس للرسول عندما أصبح أولى بأنفسهم منهم! . . وكانوا يعطونه أيضًا حق الملكية فيما لديهم من أموال قلت أو كثرت، أما الانتفاع فإن حقهم فيه يقف عند حدود الاحتياجات دون إسراف أو تبذير . . وهو يحدثهم عن الحقوق المالية التى ترتبها البيعة له، أى لدولته، فيقول: «لقد علمتهم أن من صدق مع الله فى بيعته فى نفسه وماله فبمجرد بيعته خرج عن حكم نفسه، فضلاً عن ماله . . والمال تحت يده أمانة الله ورسوله، حيث بذله الله وصار ملكًا لنا . . فالبيعة أخذت منه نفسه وماله لله، باعهما بالجنة . . وبائع السلعة لا يلتفت إليها بعد أن عين له الثمن ورضى به! . . فلا تمسكوا شيئًا من أرزاق الدنيا لتكنزوه وتدخروه . . بل أبذلوها فى الله، وتجهزوا بها للجهاد . . وإن خطر ببالكم خلاف ذلك، وأبت نفوسكم أن تطمئن بالبذل فليكتب كل منكم ما ملكت يداه ويسلمنا جريدة أمواله! . . » (٢٣).

* أما الأرض الزراعية - [الطين] - فى مجتمع السودان الزراعى، فلقد أقر المهدى حق الملكية فيها، على ألا يتجاوز ذلك القدر الذى يستطيع الفلاح أن يفلحه بنفسه، وطلب من أتباعه أن يتنازلوا عما زاد عن هذا القدر لمن يستطيع زراعته من إخوانهم، ومنع بيعه، وحرم إجارته، وقالت منشوراته فى ذلك: « . . فمن كان له طين فليزرع ما استطاع زرعه، وإذا عجز، أو لا احتياج إليه، فلا يأخذ فيه «دقندى» - (وهى ضريبة عينية يدفعها الزارع لصاحب الأرض) - لأن المؤمنين كالجسد الواحد . . وإن كل مؤمن ملكه من الطين له، ولكن من باب إحراز نصيب الآخرة، فما لا يحتاج إليه يعطيه لأخيه المؤمن المحتاج» (٢٤) . .

* وغير الأموال والثروات المنقولة، والأرض الزراعية الواقعة فى حيازة الأفراد وملكيتهم، كانت هناك مصادر الثروة ذات الأهمية العامة، والتى ترتبط بها احتياجات جمهور الأمة وعامة أهلها . . وهكذا قرر المهدى أن تكون ملكية عامة للأمة، ترصد مواردها على الإنفاق العام . . ولقد شمل ذلك، بين ما شمل: الدكاكين، والوكالات التجارية، والقصيريات، والمعاصر، والطواحين، والبنوك التى كانت بالبحر (٢٥)، وموانى السفن - (المشارع) - والحدائق . . وما ماثلها . . وعن مصادر الثروة العامة هذه، وقرار المهدى جعل ملكيتها للأمة، تتحدث منشوراته فتقول: « . . إن المقصد هو إقامة الدين، وإزالة الضرورة عن كافة المسلمين . . فيلزم لذلك أن يفرغ الإخوان جميع المواضع التى تنتج منها المصالح جميعًا، ولا يعرض لها أحد من الأنصار، وذلك: جميع الدكاكين،

والوكـالات، والقصـيريات، والعـصـاصيـر، والطواحين، والبنوك التى كـانت بالبحـر للإيجـار. ولو كانت مـسكونة فـيخـرج منهـا من هو ساكن بهـا، لما يتـرتب عليهـا من مصلحـة عامة المسلمين من ضـعفائهـم ومـجاهديهم. . حيث إن كل من هو ساكن بتلك المحلات يمكن أن يتدارك له مسكنًا . . ولا يؤخر مصلحة المسلمين. . . وإنه، أيها الأحباب، لما كـانت المشـارع ـ [مـرافئ السفن] ـ بهـذا الزمن فى هذه الجـهـات كـالفىء، ونحن لا نريد بالأفـياء إلا مـصلحة المجاهدين والمسـاكين، ولا نرضى لمسلم أن يكون همـه الدنيا والجـمع لهـا. . المعلوم أن المشارع فيها أموال جسيمة، وكل من استولى على مشرع جمع فيه مالاً كثيرًا، ولا يجهز فيه غزوة ولا سرية، واستضر بكنزه، فلذلك استصوب عندنا، مع المشورة المسنونة، أن نكتب إلى كافة المحبين أن يرفعوا أيديهم عن المشارع. . فلا نريد لمسلم بعد هذا أن يستخدم المشارع لنفسه، وإذا كانت له مركب فلا سبيل عليه. . **ومن انضم للجهاد معنا فله ضرورته، والزائد على الضرورة إنما هو على العبد لا له!** . . وحيث إن من الذى رزقه الله لنا: الجناين. . فـيجب أن يقـوم الولاة بنظارتـهـا، ويعين لكل جنينة قـيم يقـوم بشـأنهـا، وذلك بالتشاور مع أمين بيت المال. . وكـذلك، فقد جعل الرسول ﷺ لنا: **أن ما هو من الميرى وبيوت الكبار والذوات من التجار ومستخدمى الديوان ـ [أتباع الحكومة السابق] ـ جعله لخصـوص بيت المال (العام)** . . وأظن أن الحكمة فى ذلك: أنه كـانت الآيات، فى زمن النبى، تنسخ الآيات، على حسب مـصالح الخلق، وكـذلك الأحاديث ينسخ بعـضـهـا البعض على حسب المصالح. **فلأجل أن مصـالح الخلق الآن كلها متعلقـة ببيت المال**. . وما دام النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فقد أمر النبى بذلك. . »[٢٦].

تلك هى قسمة الفكر الاجتماعى فى الثورة **المهدية**، تؤكد أنها ثورة فقراء، صنعت بما فجرته من طاقات روحية فى الشعب السودانى أشياء يدهش لها الباحث فيما خلفت من وثائق ومنشـورات. . وهى تؤكد فى كل جـوانبهـا أنهـا كـانت واحدة من أبرز حركـات اليقظة التى تصدت بها الأمة، فى السودان، للتحديات التى فرضها عليها أعداؤها فى ذلك التاريخ.

لكن **المهدية** انتهت كدولة بعد خمسة عشر عامًا من موت **المهدى**، عندما هُزِمَ جيش خليفته. أمام الاستعمار الإنجليزى فى موقعة «كررى» فى ٢ سبتمبر ١٨٩٨م، فَسقطت عـاصـمتـهـا أم درمـان، ثم كـان مقـتل الخليـفة فى مـوقـعـة «أم دبيكرات» فى ٢٤ نوفـمبـر ١٨٩٩م. . لكنهـا بقيت كفكر وطريقة صوفية وحركة سياسية. . وإن يكن قد أصابهـا ما أصاب الحركة السنوسية من ابتعاد، قليل حينا وكثير أحيانًا، عن فكرها البكر وتطبيقات القادة المؤسسين.

هوامش المهدية

(١) د. محمد إبراهيم أبو سليم. «الحركة الفكرية فى المهدية» ص ٦ طبعة الخرطوم سنة ١٩٧٠م.
(٢) د. محمد فؤاد شكرى «مصر والسودان» ص ٢٦٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣م.
(٣) «منشورات المهدية» ص ٢٤ تحقيق: د. محمد إبراهيم سليم. طبعة بيروت سنة ١٩٦٩م.
(٤) الصادق المهدى «يسألونك عن المهدية» ص ١٦٦ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٥م.
(٥) «منشورات المهدية» ص ١٣ ـ ١٨، ٢٠، ٢١، ٧١، ٢٢٨، ٢٦٥.
(٦) «الحركة الفكرية فى المهدية» ص ٣٥.
(٧) «يسألونك عن المهدية» ص ١٧٦.
(٨) «منشورات المهدية» ص ٢٢٠، ٢٢٢ «هامش».
(٩) المصدر السابق. ص ٣١٥.
(١٠) المصدر السابق. ص ٣٠٣.
(١١) المصدر السابق. ص ٧٥. و«الحركة الفكرية فى المهدية» ص ٢٩، ٣٠.
(١٢) «منشورات المهدية» ص ٣١.
(١٣) «يسألونك عن المهدية» ص ٢٠٩.
(١٤) «منشورات المهدية» ص ٣٣٢.
(١٥) المصدر السابق. ص ١٦٦.
(١٦) المصدر السابق. ص ٧٤.
(١٧) «منشورات المهدية» ص ٣١١، ٣١٢.
(١٨) المصدر السابق. ص ٣٣١، ٣٣٢.
(١٩) المصدر السابق. ص ٤١، ٤٢.
(٢٠) «مصر والسودان» ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.
(٢١) «منشورات المهدية» ص ٢٤١، ٢٤٢، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤.
(٢٢) «منشورات المهدية» ص ٣٣، ٣٤، ٥١، ٥٢، ٢٦٧، ٢٦٨.
(٢٣) المصدر السابق. ص ٢٢٨، ٢٤٥، ١٦٤.
(٢٤) المصدر السابق. ص ١٩٦، ١٩٧.
(٢٥) لعلها الأرصفة، فلم يكن بالسودان يومئذ بنوك «مصارف».
(٢٦) «منشورات المهدية» ص ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٨ ـ ٢٧١.

الجامعة الإسلامية

السلفية.. العقلانية.. المستنيرة

وهذا التيار هو الذى بدأه فيلسوف الإسلام وموقظ الشرق **جمال الدين الأفغانى** [١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م] وتجسد فكره، وخاصة ما تعلق بتحرير العقل والإصلاح الدينى فى الآثار الفكرية والجهود العملية للإمام **محمد عبده** [١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م] وكان جناحه فى المشرق العربى المفكر **عبد الرحمن الكواكبى** [١٨٥٤ ـ ١٩٠٢م] وفى المغرب العربى **عبد الرحمن بن باديس** [١٨٨٩ ـ ١٩٤٠م]. . ومن حول هؤلاء جميعا عرفت الأمة أقوى تيارات التجديد واليقظة فى عصرها الحديث، وأكثرها أصالة، ومستقبلية أيضًا! . .

لكن. . قبل الحديث عن المعالم البارزة والقسمات الأساسية لفكرية هذا التيار، لنسأل: ألا يبدو العنوان الذى عقدناه له غريبًا، ومتناقضًا؟! . . إن الناس قد اعتادوا أن يفهموا من مصطلح «السلفية» معانى كثيرة، منها: المحافظة، والجمود، والاكتفاء بالنصوص والمأثورات، والوقوف عند ظواهر النصوص، ورفض التأويل، أو الاقتصاد فيه على حد كبير. . فكيف يكون هذا التيار «سلفيّا» و«عقلانيّا» فى ذات الوقت ؟! . . والعقلانية، كما لا يخفى، وكما يتفق عليه الأكثرون، تعنى النقيض لكل تلك المعانى التى اعتدنا فهمها من مصطلح «السلفية»؟! . .

ثم. . كيف يكون هذا التيار الفكرى «سلفيا» و«مستنيرًا» فى ذات الوقت؟ والاستنارة تعنى، ضمن ما تعنى، المستقبلية، وهو ما يبدو نقيضًا للسلفية، بل وإياها على طرفى نقيض؟! . .

ونحن نعتقد أن جلاء هذا الأمر من الأهمية بمكان، خصوصًا وأن الكثيرين قد التبس عليهم التمييز والتحديد بين معالم هذا التيار الفكرى وغيره من تيارات التجديد والإصلاح، فرأينا من يتحدث عن حركة **الأفغانى ومحمد عبده**، ومن نهجوا نهجها

باعتبارها الامتداد للحركة **الوهابية**[1]، ومن يجعلون الشيخ **رشيد رضا** [١٨٦٥ - ١٩٣٥م] والشيخ **حسن البنا** [١٩٠٦ - ١٩٤٩م] والإخوان المسلمين، جميعًا فى نفس التيار. . وهو خلط وتعميم يطمس فروقًا أساسية وهامة بين هذه التيارات، ومن مخاطره أنه يلبس المتخلف ثوب المتقدم، ويزين بعباءة العقلانية والاستنارة قومًا وقفوا فقط، أو وقفت بهم قدراتهم، عند ظواهر النصوص. . وينزع صفات الاستنارة والمستقبلية عن مصلحين عظام، لا لشىء إلا لأنهم قد دعوا إلى «السلفية» فى فهم أمور الدين. . وكل ذلك خلط للأوراق، علاوة على ضرره، فإنه لا يليق!. .

ونحن إذا أردنا أن نوجز الحديث الذى يميز هذا التيار عن التيارات الأخرى التى سبقته أو عاصرته من تيارات اليقظة والتجديد فى عصرنا الحديث، والذى يستبين منه الاتساق، وعدم التناقض، فى العنوان الذى عنونا له به. . فإننا نعطى الأولوية لهذه النقاط:

١ - كانت «**السلفية**» عند **الوهابية** - كما كانت عند تراثها فى فكر **أحمد بن حنبل وابن تيمية** - الوقوف عند ظواهر النصوص الدينية، وجعل المعانى المستفادة من هذه الظواهر المرجع فى كل من أمور الدين وأمور الدنيا. . فهى قد وقفت عند مفهوم الإسلام، كدين، كما كان حال هذا المفهوم فى عصر البداوة والبساطة للأمة العربية، وقبل التطورات العلمية والإضافات العقلية التى استدعتها صراعات الأمة الفكرية مع الملل والنحل غير الإسلامية بعد عصر الفتوحات. . ومن ثم فإن **السلفية**، بهذا المعنى، تسقط من تراثها العلوم العقلية والتصوف الفلسفى، وتعتبر كل ذلك «بدعا» طرأت على الإسلام كما فهمه السلف الصالح. .

أما «**السلفية**» لدى التيار الذى تزعمه **الأفغانى ومحمد عبده**، فإنها ليست كذلك تمامًا. . لأنها تأخذ «**عقائد الدين وأصوله**» على النحو النقى، المبرأ من الخرافات والإضافات. . وهى هنا «سلفية» تتفق مع الوهابية، وخاصة فى إزالة شبهات الشرك والوثنية والتوسل والوسائط عن عقيدة التوحيد. . لكنها لا تقتصر فى فهمها للإسلام «**كحضارة وتراث**»، على فهم السلف الصالح له؛ لأن الإسلام، كحضارة، وعلومه العقلية والفلسفية، ومذهبه فى التصوف الفلسفى، كل ذلك قد حدث بعد عصر السلف، وهو قد حدث لأن ضرورات موضوعية قد اقتضته، ومن ثم فإن هذا التيار لا يسقط هذا التراث من تراث الإسلام، وهو لا يعتبره «بدعا» سيئة؛ لأنه يحدد إطار «البدع السيئة» بما يجعلها خاصة بأصول الدين وعقائده الجوهرية. . ففيها لا ابتداع ولا تطوير، مهما اختلف الزمان والمكان. . أما فى الإسلام كحضارة وعلوم فإن التطور دائم، والإضافات

مستمرة، ومن ثم فإن الابتداع هنا حسن، وليس بالسيئ كما هو الحال فى أصول الدين. . ولذلك رأينا هذا التيار «سلفيا» تماما فى تصوره للذات الإلهية، ولا يختلف فهمه مع الوهابية لعقيدة التوحيد الإسلامية. . على حين رأيناه على النقيض منها فى معظم الغايات - فضلاً عن الوسائل - فهو يسلك سبيل «التصوف الفلسفى» - وليس الطرق الصوفية وشعوذتها - ويحله من العلوم والأنشطة العقلية مكانًا عليا. . وهو يعلى من شأن العقل، ويجعله معياراً وميزانًا حتى بالنسبة للنصوص والمأثورات، حتى لنستطيع أن نقول إن موقفه من العقل والفلسفة يجعله الامتداد المتطور لمدرسة المعتزلة، فرسان العقلانية فى تراثنا القديم، ومن ثم فإنه هنا خصم لسلفية الوهابية وليس مجرد مخالف لها. .

وإذا شئنا بعض الأمثلة، قبل التفصيل الذى سيؤكد هذه المقولة، فإننا نجد الإمام محمد عبده يتحدث عن الغاية الأولى التى استهدفها من نشاطه الفكرى فيقول إنها: «تحرير الفكر من قيد التقليد، **وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى**». . . وإلى هنا فهو متفق مع سلفية الوهابية، ولكنه يستطرد فى النص فيتحدث عن الدين «باعتباره من ضمن موازين العقل البشرى»[٢] . . . ثم هو يعتبر - مثل المعتزلة - أن العقل، وليس النقل، هو طريق معرفة الإنسان لله وسبيله إلى الإيمان بإرساله للرسل «فالعقل هو ينبوع اليقين فى الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة. . أما النقل فهو الينبوع فيما بعد ذلك من علم الغيب، كأحوال الآخرة والعبادات»[٣] إلى آخر ما سيأتى له، ولأعلام هذا التيار، من حديث عن مقام العقل يباعد بينهم وبين سلفية الوهابية، فى هذه القضية، حتى ليجعلهما فيها على طرفى نقيض. .

٢ - وسلفية الوهابية، التى وقفت عند المأثورات وحدها، وعند فهم السلف وحدهم لهذه المأثورات، قد جعلت من المأثورات «الكل» الذى لا شىء وراءه، ونقطة البدء والمنتهى، سواء فى عقائد الدين أو فى أمور الدنيا. . وقد يكون لها العذر؛ لأن بداوة مجتمعها لم تكن تطرح من القضايا والمعضلات ما يتجاوز إطار المأثورات. . أما التيار السلفى العقلانى المستنير، فلم يكن ذلك حاله ولا موقفه؛ لأنه قد نبت فى أكثر البيئات العربية الإسلامية تطوراً، وأشد مجتمعات الأمة تعقداً، وهو قد استشرف بناء مجتمع عربى مسلم أكثر تطوراً وتحضراً، ومن ثم أشد فى درجات التعقيد. . ولذلك وجدناه - عند عبد الرحمن الكواكبى - يفهم قول الله - سبحانه -: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي

الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] على أن المراد: ما فرطنا فى الكتاب من شىء من أمور الدين، وليس من أمور الدنيا؛ لأنها متجددة؛ ومن ثم فإن أحكامها متجددة كذلك(٤).. ووجدناه عند **محمد عبده** يحدد أن مأثورات الدين هى المرجع فى تجديد الدين، على حين أن تجديد الحياة الدنيا يتطلب الاستعانة بكل التجارب والأفكار والعلوم والنظريات التى أبدعها الإنسان، سواء فى عصور ما قبل الإسلام أو ما بعده، وسواء أكان المبدع لهذه العلوم مسلمًا أم غير مسلم.. فهو هنا يميز بين ما يصلح للمسلمين آخرتهم وما يصلح لهم دنياهم، فيقول: «**لو رزق الله المسلمين حاكما يعرف دينه، ويأخذهم بأحكامه، لرأيتهم قد نهضوا والقرآن الكريم فى إحدى اليدين، وما قرر الأولون وما اكتشف الآخرون فى اليد الأخرى، ذلك لآخرتهم، وهذا لدنياهم، وساروا يزاحمون الأوروبيين فيزحمونهم!**»(٥).

٣ ـ و«التقليد»، الذى يفضى إلى الجمود.. لقد عابته سلفية **الوهابية**، ولكن غضها من قيمة العقل قد أوقعها فى خطر التقليد وحبسها فى إطاره، على حين وجدنا إعلاء تيار **الأفغانى** وتلاميذه لشأن العقل قد جعلها حربًا معلنة وضارية ضد التقليد والمقلدين، ولقد أشرنا إلى اعتبار الإمام محمد عبده «تحرير الفكر من قيد التقليد» الهدف الأول لمدرستهم الفكرية.. بل لقد حكم بنقص إيمان المقلدين نقصًا يخل بهذا الإيمان!.. ثم رأيناه ينتقد موقف سلفية الوهابية من هذه القضية نقدًا مباشرًا، عندما تحدث عنها باعتباره «الفئة التى زعمت أنها نفضت غبار التقليد، وأزالت الحجب التى كانت تحول بينها وبين النظر فى آيات القرآن ومتون الأحاديث، لتفهم أحكام الله منها». ثم يستطرد فيكشف كيف أنهم قد غرقوا إلى الآذان فى التقليد، فيقول: «ولكن هذه الفئة أضيق عطنا(٦)، وأخرج صدرًا من المقلدين، وهى وإن أنكرت كثيرًا من البدع ونحت عن الدين كثيرًا مما أضيف إليه وليس منه، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد، والتقليد به، بدون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التى قام عليها الدين وإليها كانت الدعوة ولأجلها منحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء، ولا للمدنية أحباء!»(٧).

٤ ـ وسلفية **الوهابية**، وقريب منها ـ ولا نقول مثلها ـ سلفية الشيخ رشيد رضا **لاعتمادها على النقل دون العقل، أو أكثر من العقل، ولتعميمها ذلك فى شئون الدنيا أيضًا، جعلت من التجديد دعوة للعودة على «مجتمع» السلف ونظمه وتشريعاته، فضلاً**

عن فكره، فهى عودة إلى السلف.. وإن تفاوتت صراحتها فى هذه الدعوة بين دعاتها فى البادية، حيث كانت هذه العودة ليست بالأمر المستحيل، وبين دعاتها فى الحضر ـ كما عند رشيد رضا ـ حيث جعلها الغاية التى تؤدى إليها وسائل مغلقة بالغموض والتعميم!

أما سلفية التيار العقلانى المستنير فهى لا تدعو للعودة إلى مجتمع السلف؛ لأنها تدرك استحالة ذلك، فضلاً عن خطره وضرره، وإنما هى تدعو إلى استلهام ما هو جوهرى ونقى ـ أى الدين الخالص ـ فى تراثنا ليكون نقطة البدء والطاقة المحركة، والنبع المقدس لدفع عجلة التطور إلى الأمام، ولبناء مجتمع جديد جدة الواقع والظروف والاحتياجات والملابسات. . فالسلفية هنا «أساس» نبنى عليه البناء الجديد. . وليست هى البناء، وهذا التيار يختار هذا «الأساس»، دون النمط الأوروبى فى الحضارة، ودون فكرية العصور الوسطى الجامدة المحافظة؛ لأنه «أساس» قد جربته هذه الأمة فأقامت عليه حضارتها التى ازدهرت فى عصرها الذهبى؛ لأن مكانته فى ضمير الأمة تجعله متينا ومكينا، فهو ليس فكر صفوة ولا عقيدة الطلائع والخاصة، حتى يكون محدود الأثر محدد النطاق سهل الاقتلاع، وإنما هو عقيدة الأمة وفكر الجمهور، فإذا ما صقل بالعقل وأزالت الاستنارة عنه غبار خرافات العصور الوسطى أصبح أمتن «أساس» يمكن أن يقوم عليه، شامخًا، البناء الحضارى المنشود للعرب والمسلمين. . ولذلك، فلقد قدم هذا التيار دعوته هذه باعتبارها دعوة متميزة لبناء نمط حضارى متميز، لا هو النمط الغربى، كما كانت دعوة أنصار جعل الشرق قطعة من أوروبا، ولا هو نمط الماضى، كما كانت دعوة علماء الدين التقليديين. . والإمام محمد عبده يشير إلى أن هذا المذهب قد خالف «رأى الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون العصر ومن هو فى ناحيتهم» (٨).

ومن هذه الأمثلة ـ فضلاً عما سيأتى فى الحديث عن قسمات هذا التيار ـ تتضح معالم الفروق بين «سلفيته» وسلفية الآخرين. . وكيف أنها، بحق، سلفية عقلانية مستنيرة. . ومن ثم فلا تناقض فى العنوان!. .

أبــرز الأعــــلام

وأعلام هذا التيار كثيرون، وانتشارهم بالذات أو بالفكر، قد غطى أنحاء العالمين العربى والإسلامى، وقد يتميز واحد منهم بقسمة فكرية عن آخر، وقد تدعو البيئة أو الأولويات أو طبيعة التحديات إلى أن يكون تركيز بعضهم على قضايا بعينها دون القضايا الأخرى، لكنهم فى مجموعهم، قد جمعتهم القسمات العامة التى ميزت هذا التيار التجديدى عن غيره من التيارات، وربطت السلفية العقلانية المستنيرة بين ثمرات فكرهم ونشاطهم العملى برباط واحد ووثيق . .

وأول هؤلاء الأعلام ورأس هذا التيار هو جمال الدين الأفغانى. . عربى النسب ـ وإن ولد ونشأ فى بلاد الأفغان ـ فنسبه يعود إلى الحسين بن على بن أبى طالب . . . وعربى العقل والفكر منذ نشأته الأولى، فقبل أن يبلغ الثامنة عشرة من عمره كان قد درس: علوم العربية، والتاريخ، وعلوم الشريعة، من تفسير وحديث وفقه وأصول، وكلام وتصوف، والعلوم العقلية، من منطق وحكمة عملية سياسية ومنزلية تهذيبية، وحكمة نظرية، وطبيعية إلهية، والعلوم الرياضية، من حساب وهندسة وجبر وهيئة أفلاك، ونظريات الطب والتشريح! . .

وهو سُنى، توثقت علاقاته الشخصية والفكرية بعلماء الشيعة وفكرها ومراكزها، بالعراق، منذ صدر شبابه . . فلما تبلورت دعوته للتجديد واليقظة كان عقله قد وصل به إلى حيث أصبح فوق المذاهب التى فرقت المسلمين؛ لأن سلفيته فى الدين تسبق المذاهب، وعقلانيته، ترفض البقاء فى أسر خلافاتها التى تجاوزها العصر، واستنارته تراها عقبة أمام ما يريد تحقيقه من نهضة وانطلاق . .

وكان عداؤه للاستعمار مبكرًا . . ولم يكن بالعداء النظرى فقط، فلقد انخرط منذ شبابه فى التيار الوطنى الأفغانى الذى قاده الأمير محمد أعظم خان لمناوأة النفوذ الإنجليزى

الطامع فى أفغانستان. . ووصل جمال الدين فى هذا النشاط الوطنى إلى منصب الوزير الأول فى البلاد، وقاد معارك حربية ضد المتعاونين مع الإنجليز، الذين تزعمهم الأمير شير على. . فلما انتصر خصومه، اضطر إلى السفر للهند [١٨٦٨م]. . فلما ضيق عليه الإنجليز فيها الخناق، بدأ رحلته إلى الوطن العربى. . فوصل إلى مصر سنة ١٨٦٩م. . ثم الآستانة. . . ثم رجع إلى مصر فأقام بها قرابة التسع سنوات - [٢٣ مارس ١٨٧١ - ٢٤ أغسطس ١٨٧٩م] - كانت أخصب فترات حياته الفكرية والنضالية، وفيها تبلور تياره ومذهبه فى اليقظة والثورة والتجديد. .

ففيها أملى على تلاميذه الأمالى والتعليقات التى شرح بها كتبا قديمة فى الفلسفة الإسلامية. . وكان عهد مصر قد انقطع بهذا اللون من ألوان الفكر منذ أن زالت الدولة الفاطمية وأحلت دول العسكر تكايا الصوفية وخوانقها والمدارس الأشعرية محل «دار الحكمة» و«مجالس الدعاة» ومنهاج «الأزهر» العقلانى. .

وفيها أنشأ ورعى تيار الصحافة غير الحكومية، وكانت من قبله حكومية فى الأساس، فكانت صحف «مصر» التى رأسها أديب إسحاق [١٨٥٦ - ١٨٨٥م] و«التجارة» التى رأسها سليم نقاش [١٨٨٤م] و«مرآة الشرق» التى رأسها إبراهيم اللقانى طليعة الصحافة الشعبية، غير الحكومية فى البلاد. . . وكان الأفغانى يكتب فيها بتوقيع «مزهر بن وضاح». . كما كان يملى على تلاميذه مقالات ينشرونها بأسمائهم، حتى نشأت من حوله كوكبة من الكتاب الشباب، جددت أساليب العربية فى الإنشاء، وخلصتها من السجع والمحسنات البديعية، وأدخلت إلى اللغة الحديثة فن المقال، الذى جاء تطويراً عصريّا لفن «الرسالة» الذى عرفه تراثنا القديم. .

وفيها تبلور من حوله التيار الشعبى فى التنوير. . ومن قبله كان جهاز الدولة هو المصدر الوحيد للتنوير. .

وفيها كانت التربة الخصبة التى استقبلت بذور أفكاره أطيب استقبال، حيث نبتت ونمت وأينعت، وآتت من الثمار ما لم تؤت فى بلد آخر حل فيه هذا الفيلسوف العظيم. .

وفيها أنشأ «الحزب الوطنى الحر» الذى جمع تلاميذه وأنصار دعوته، وهو الحزب الذى قاد الثورة العرابية، وبعد هزيمتها هيأ نفر من بنيه لنشأة «الحزب الوطنى» الذى قاده مصطفى كامل [١٨٧٤ - ١٩٠٨م] ونفر آخر منهم انضم إلى جمعية «العروة الوثقى» السرية التى قادها الأفغانى وأصدر صحيفتها من باريس. .

ولما نفى جمال الدين من مصر، بإيعاز من القناصل الأوروبيين للخديو، سنة ١٨٧٩م ذهب إلى الهند.. وهناك منع من الحركة حتى هزيمة العرابيين... فسافر إلى باريس سنة ١٨٨٣م.. ثم إلى لندن.. ثم عاد إلى باريس، فأصدر صحيفة «العروة الوثقى» ومعه الشيخ محمد عبده.. فلما توقفت ذهب إلى شبه الجزيرة العربية سنة ١٨٨٦م.. فإيران سنة ١٨٨٧م.. فموسكو.. فميونيخ.. فإيران ثانية سنة ١٨٩٠م.. فالعراق سنة ١٨٩١م.. فلندن..

وفى كل هذه المواطن لم يعرف الرجل لنفسه حرفة سوى حرفة الثورة على البالى، والدعوة إلى اليقظة والتجديد، ولم يتخذ لنفسه أسرة سوى الأنصار والتلاميذ الذين أعدهم ودفع بهم فى الصراع ضد الزحف الاستعمارى الغربى الذى كان يحث الخُطا لالتهام بلاد العرب وأقطار الإسلام.. وظل ذلك شأنه حتى نجح السلطان العثمانى فى استقدامه إلى الآستانة سنة ١٨٩٢م، وهناك أحاطه بالعيون والجواسيس، فعاش فى «قفص السلطان الذهبى»! حتى فاضت روحه إلى بارئها فى ٩ مارس سنة ١٨٩٧م(٩)..

* **وثانى أعلام هذا التيار: الإمام محمد عبده [١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م]** الذى تتلمذ على الأفغانى، ففاقه فى التركيز على الإصلاح الدينى، وإن لم يبلغ شأو أستاذه فى الفكر السياسى.. وهو فلاح مصرى، فقير، بلغ بعقله وفكره إلى مكان هابته فيه الملوك، فقال عنه خصمه الخديو عباس: «إنه يدخل علىّ كفرعون!».. وداعبه أستاذه الأفغانى متسائلا: «قل لى: ابن أى ملك من الملوك أنت؟!».. دخل الأزهر صغيرا، فصده عن علومه جمود شيوخه وعقم وسائل التعليم فيه.. ثم أعانه نهج الصوفية المتنسكين على مواصلة الدراسة.. حتى كان لقاؤه بالأفغانى سنة ١٨٧١م فحدث له وفيه التحول الكبير.. فمن التصوف النسكى تحول إلى التصوف الفلسفى.. ومن أفق طلاب الأزهر المحدود انطلق إلى حيث استشرف الآفاق التى كان يستشرفها أستاذه.. وفى صحبة الأفغانى بمصر كان أبرز مريديه.. ثم أصبح، بعد نفيه، ووفق عبارته: «روح الدعوة» إلى التجديد.. وأسهم، من موقع الاعتدال، فى الثورة العرابية.. ثم نفى فيمن نفى من قادتها.. فعاش زمنا فى باريس، يحرر «العروة الوثقى»، وينوب عن الأفغانى فى رحلات سرية لشئون الجمعية التنظيمية.. ثم أقام فى بيروت.. فلما سمح له بالعودة إلى مصر، هجر العمل السياسى، وركز على محاولة إصلاح القضاء والأوقاف والأزهر، وتحرير العقل المسلم من أسر التقليد، وتجديد اللغة العربية.. فأصاب الكثير من النجاح فى

العديد من الميادين، وتبلورت من حوله معالم هذا التيار التجديدى ومدرسته. . لكن صدامه بالخديو عباس حلمى [١٨٧٤ ـ ١٩١٤م] قد أعاق الكثير من إصلاحاته، كما أن جمود أغلب شيوخ الأزهر قد منع جهوده الإصلاحية من بلوغ ما أراد لها فى الإصلاح، حتى لقد مات كمدا بسبب هذا الإخفاق فى ١١ يوليو سنة ١٩٠٥م (١٠).

* **وفى المشرق العربى كان عبد الرحمن الكواكبى** [١٨٥٤ ـ ١٩٠٢م] من أبرز من مثلت أفكاره القسمات الفكرية لهذا التيار. . وهى الأفكار التى خلفها لنا فى كتابيه الفريدين «أم القرى» و«طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد». .

ولقد ولد الكواكبى فى حلب، لأسرة كانت فيها نقابة الأشراف قبل أن يغتصبها منها الشيخ أبو الهدى الصيادى [١٨٤٩ ـ ١٩٠٩م] الذى برز فى الدولة العثمانية كنموذج لفكرية العصور الوسطى المتخلفة، وأداة للدس والتنكيل بالمجددين والثوار والمصلحين.

وفى سنة ١٨٧٨م أصدر الكواكبى صحيفة «الشهباء»، أول صحيفة عربية تصدر فى ولاية حلب. . ولم يمهلها العثمانيون أكثر من خمسة عشر عددًا، ثم منعوا صدورها. . فأصدر فى العام التالى جريدة «الاعتدال». . ولقد قاده نضاله إلى هجران الوظائف، وإفلاس التجارة، وتعريض حياته للخطر. . ثم قاده إلى السجن فى سنة ١٨٨٦م، فلما اضطر العثمانيون إلى الإفراج عنه تحت ضغط جماهير الولاية، أطلقوا سراحه، ثم عادوا لإلقاء القبض عليه، ولفقوا له اتهاما بالاتصال بدولة أجنبية، وحكموا بإعدامه! . . ولكن الجماهير عاودت ضغطها، فأجبرت العثمانيين على إعادة محاكمته خارج الولاية، فعرضت القضية على محكمة بيروت التى حكمت ببراءته! . .

وفى تلك الأثناء كان الكواكبى قد أنشأ تنظيم «جمعية أم القرى»، وهى الجمعية التى عقدت مؤتمرها السرى بمكة، والتى أصبحت مداولات مؤتمرها هذا أساس كتابه «أم القرى». . وفى هذا المؤتمر حضر ممثلون عن الولايات العربية التى يحكمها العثمانيون، وشاركهم المداولات ممثلون للبلاد العربية الأخرى، وللجاليات الإسلامية خارج حدود الوطن العربى.

ولما أضحت حياة الكواكبى مهددة فى حلب، قرر الهجرة منها إلى مصر، فوصل إليها سرّا فى سنة ١٨٩٩م. . وفى مصر أفاد من تناقضات كانت بين حكومتها والدولة العثمانية يومئذ، فنشر كتابيه، فصولاً فى الصحف، ثم جمع الفصول فصدرت فى كتابين. . ومنها

قام برحلة لبلاد المشرق العربى، والمناطق العربية والمسلمة فى إفريقيا. . وبعد نحو أربع سنوات فاضت روحه إلى بارئها، بمؤامرة دس فيها السم له جاسوس من جواسيس السلطان عبد الحميد، فكان استشهاده فى ١٤ يونيو سنة ١٩٠٢م (١١).

* أما فى المغرب فإن الشيخ عبد الحميد بن باديس [١٨٨٩ ـ ١٨٤٠م] يعد أبرز ممثلى هذا التيار. . وهو قد ولد بقسنطينة، فى الجزائر، وفيها تعلم علوم العربية والإسلام. . ومن شيوخه فى تلك الفترة: الشيخ حمدان الونيسى، الذى أخذ عليه عهدًا أن يقاطع الحكومة الاستعمارية، فالتزم العهد، وصار يأخذه على تلاميذه فيما بعد! . . وفى التاسعة عشرة من عمره [سنة ١٩٠٨م] ذهب إلى جامعة الزيتونة، بتونس، فدرس فيها ما لم يكن يستطيع أن يدرسه بالجزائر فى ظل الاستعمار الفرنسى الذى كان يحرم العربية ويطارد السمات القومية للجزائريين كى يسحقها، وكى يجعل منهم فرنسيين، ومن وطنهم الامتداد الفرنسى فى القارة الإفريقية عبر البحر المتوسط! . .

وفى سنة ١٩١٢م سافر حاجا إلى الحجاز، وهنا التقى بعدد من الشيوخ الجزائريين الذين هاجروا وجاوروا بمكة والمدينة، فعرض عليه بعضهم أن يجاور مثلهم الحرمين الشريفين، ولكنه كان قد شرع التفكير فى مقاومة الاستعمار الفرنسى بالجزائر، فرفض الهجرة، وقال: «**نحن لا نهاجر. نحن حراس الإسلام والعربية والقومية فى هذا الوطن!».. وقبل عودته اتفق مع الشيخ «البشير الإبراهيمى» على خطة لتنفيذ البرنامج الذى لخصته كلماته هذه. وكانت الخطة هى إعداد جيل من الرجال يواجهون محاولة السحق القومى فى الجزائر، ويعيدون الجزائر إلى «العروبة والإسلام والقومية».. رجال «يملكون وضوحًا فى الهدف، وفكرة صحيحة توصل إليه، حتى وإن كانوا ذوى علم قليل!».. ويعرفون حدود غاياتهم، التى تنتهى عند تسلم الأمانة لجيل ثان يعلن الثورة ويستخلص الاستقلال من المستعمرين!**

ومكث ابن باديس ثمانية عشر عامًا يعد هذا الجيل من الرجال، قائلاً: أنا لا أؤلف الكتب، وإنما أريد صنع الرجال! . . فكان يعظ فى المساجد، ويفسر القرآن ويعلم العربية للأطفال، ويجوب القرى والمدن ويصعد الجبال. . فاجتمع له من سنة ١٩١٣م حتى سنة ١٩١٨م ألف من هؤلاء الرجال! . . وعندما أقامت فرنسا احتفالاتها الصاخبة المجنونة بمرور قرن على احتلالها للجزائر سنة ١٩٣٠م، كان رد ابن باديس هو إعلان المشروع

الذى خطط له سنة ١٩١٢م، فقامت «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» فى ٥ مايو سنة ١٩٣١م حاملة رسالة العودة بالجزائر إلى هويتها القومية، وممهدة الطريق لجيل الثورة المسلحة على الاستعمار . .

وكانت «الطرق الصوفية» سندا أساسيّا للسلطة الاستعمارية بالجزائر، فحاربها ابن باديس منذ سنة ١٩٢٥م، وتعرض بسبب ذلك للاغتيال سنة ١٩٢٧م . .

وفى سنة ١٩٢٥م بدأ نشاطه الصحفى . . فشارك فى صحيفة «النجاح» . . ثم أصدر مجلة «المنتقد» سنة ١٩٢٦م، وكان شعارها : «الحق فوق كل أحد، والوطن قبل كل شىء!» . . فعطلها الاستعمار بعد ثمانية عشر عددًا . . لكنه عاد فأصدر صحيفة «الشهاب»، أسبوعية، ثم شهرية . . . كما أصدر صحفًا أخرى تعرضت للمصادرة والإلغاء، منها : «الشريعة» و«السنة المحمدية» و«الصراط» . .

وقبل أن ينتقل ابن باديس إلى جوار ربه فى ١٦ إبريل سنة ١٩٤٠م كان قد وضع وطنه بيد الجيل الذى أعاده إلى طريق العروبة، والذى صنع الجيل الذى أعلن الثورة على فرنسا سنة ١٩٥٤م وحقق بدماء المليون شهيد استقلال الوطن الجزائرى العربى المسلم سنة ١٩٦٢م . . فتحقق الهدف الذى رسمه الشيخ، بمكة، قبل نصف قرن، يوم قال : «نحن لا نهاجر . نحن حراس الإسلام والعربية والقومية فى هذا الوطن!» . . فأثبت أن الإسلام والعروبة والقومية لن تضيع إذا كان لها حراس من أمثال ابن باديس . . . وأثبت أيضًا أنه أبرز ممثلى تيار التجديد والإصلاح، السلفى العقلانى المستنير، ببلاد المغرب العربى على الإطلاق[١٢] .

فى مواجهة: فكرية العصور الوسطى

كانت فكرية العصور الوسطى، المحافظة والجامدة واللاعقلانية، والتى قنع أصحابها بالجمع والتصنيف والتدوين، وخاصة للتراث غير العقلانى. . كانت هذه الفكرية واحدة من التحديات التى تصدى لها تيار التجديد العقلانى. . المستنير. . ولأنها كانت تحتكر الحديث باسم السلف الصالح، وتقدم فكرها باعتبارها فكر هذا السلف، ومن ثم تضفى عليه قداسة الدين. . لهذه الأسباب، واتساقًا مع منهج هذا التيار الذى ينطلق، فى التجديد الدينى، من المنابع الأولى للدين، كانت دعوته إلى السلفية الدينية الحقيقية. . **السلفية التى تعود لتأخذ «الدين» عن منابعه الأولى؛ لأنها هى النقية، وليس عن فكر العصور الوسطى ومتونها وحواشيها**. . فليست هذه منابعه، ومن ثم فإن أصحابها ليسوا هم السلفيين! ولذلك كانت سلفية هذا التيار تجديدًا للدين، وليست محافظة وجمودًا عند فكرية العصور الوسطى كما كان حالها عند الآخرين. . **فمحمد عبده** يدعو إلى «فهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى. . » (١٣). . **والكواكبى** يجهر بضرورة تجديد الدين فى الشرق بأجمعه، إسلامًا كان هذا الدين أو بوذية أو مسيحية أو يهودية، فيقول: «ما أحوج الشرقيين أجمعين، من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين، وغيرهم، إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء المرائين الأغبياء، والرؤساء القساة الجهلاء، فيجددون النظر فى الدين، نظر من لا يحفل بغير الحق الصريح. . وبذلك يعيدون النواقص المعطلة فى الدين، ويهذبونه من الزوائد الباطلة مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده، فيحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المبين البرىء. . » (١٤).

ولتجديد الدين كان لا بد من النظر فى شأن المؤسسات التى تهيمن على تدريس الدين. . ومن هنا جاءت محاولات الإمام محمد عبده، ومعاركه، من أجل إصلاح التعليم فى الأزهر، وهى محاولات ومعارك تمثل فصلا من فصول كتاب التجديد الذى

سطره هذا التيار . . . فلقد كانت لمحمد عبده، بالذات، اتجاهات فكرية تعلق الكثير من الآمال، وأحيانًا كل الآمال، على التربية والتعليم، وكان يرى أن الأمة إذا امتلكت صفوة مستنيرة من أبنائها، ثم اتسع عدد هذه الصفوة ونطاقها ونفوذها حتى غلبت الجهل والجهلاء، فإن كل مشاكل الأمة ستأخذ طريقها للحل، كثمرة نضجت وحان لها موعد القطاف! . . ومن هنا كان تخليه عن العمل السياسى المباشر، وتركيزه على إصلاح القضاء، والأوقاف، والأزهر . . والأزهر بالذات . .

ولقد خاض الرجل معركة ضارية ضد الجامدين عند فكرية العصور الوسطى من شيوخ الأزهر . . فكان يطلب أن تدخل العلوم الحديثة، مثل الحساب والجبر والتاريخ والجغرافيا، إلى مناهجه، وكانوا يعارضون . . ولقد دار بينه، يومًا، فى مجلس إدارة الأزهر، وبين الشيخ محمد البحيرى، حوار بدأه البحيرى بالاعتراض على تدريس هذه العلوم، لعدم جدواها، ولأن على طلاب اليوم أن يدرسوا ما درسه شيوخهم وأسلافهم، فعبرت كلمات الأستاذ الإمام، بحدتها، عن عنف المعركة وضراوة الصراع . .

«**البحيرى**: إننا نعلمهم كما تعلمنا!

محمد عبده: وهذا هو الذى أخاف منه!

البحيرى: ألم تتعلم أنت فى الأزهر؟! وقد بلغت ما بلغت من مراقى العلم، وصرت فيه العلم الفرد؟!

محمد عبده: إن كان لى حظ من العلم الصحيح، الذى تذكر، فإننى لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغى ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة؟! . . »(١٥).

ولقد ارتبط سعى محمد عبده إلى إصلاح الأزهر بنظرة عميقة لخطر الانقسام الذى يحدثه فى شخصية الأمة، ذلك الازدواج التعليمى القائم فى مؤسسات العلم بها، وهو الازدواج الذى نشأ بنشأة المدارس المدنية منذ عهد محمد على، بعد عجزه عن إصلاح الأزهر، فلقد خشى غضبة شيوخه واتهاماتهم، فتخير نجباء طلاب الأزهر وأقام بهم مؤسسات التعليم المدنية، وبقى الأزهر على ما كان عليه فى العصور الوسطى، فأصبح للأمة نمطان فى التعليم يمزقان شخصيتها إلى حد كبير، فكتب محمد عبده يشخص هذه الظاهرة ويقول: «إنه ليس أمام الناس من معاهد التربية إلا جهتين: المدارس الأميرية، ومدرسة الأزهر الدينية، وليس فى الجهتين ما يهديهم لما يجعلهم رعية صالحة. ففى

الأزهر لا يتعلمون من الدين إلا بعض المسائل الفقهية وطرفًا من العقائد، على نهج يبعد عن حقيقته أكثر مما يقرب منها! وجل معلوماتهم تلك الزوائد التى عرضت على الدين، ويخشى ضررها ولا يرجى نفعها. . وأبناؤه، المعروفون «بالعلماء». . أقرب للتأثر بالأوهام، والانقياد إلى الوساوس من العامة، وأسرع إلى مشايعتها منهم، وذلك بما ينشئون عليه من التعليم الردىء والتربية التى لا ترجع إلى أصل صحيح، فبقاؤهم فيما هم عليه اليوم مما يؤخر الرعية. . . والناس لا يختارون لأبنائهم الأزهر إلا لسوء ظنهم بالمدارس الأميرية، أو لاعتقادهم أن الأزهر أحفظ للدين منها، فإذا حصل الإصلاح فيها وجدوها أدنى إلى المنفعة منه، **فعند ذلك تنفرد بكونها معاهد التعليم، ويصبح الناس كلهم فى طريق واحدة!**».

ولقد يبدو هذا الرأى جريئا إلى حد الغرابة. فالشيخ محمد عبده يطلب إصلاح المدارس الأميرية ليضم منهجها إطلالة عقلانية على الصفحات المشرقة فى التراث، وتعمقًا فى علوم العصر، ويرى أن بلوغها هذا الهدف سيجعلها البديل الصالح للأزهر، وليس مجرد المنافس له.. فهى إذن دعوة إلى إلغاء الأزهر الشريف! . .
ونحن نراه فى مقام آخر يجهر بهذه الدعوة فيقول: «إن بقاء الأزهر متداعيا على حاله فى هذا العصر محال، فهو إما أن يعمر وإما أن يتم خرابه! . . ». . وكان **محمد عبده** يمارس التدريس فى «مدرسة دار العلوم العليا» التى أنشأها **على مبارك باشا** [١٨٢٤ ـ ١٨٩٣م] لتجسد وحدة شخصية المثقف والمتعلم، فهى تدرس علوم العصر، وتطل من زاوية عصرية على التراث. . . ويبدو أن تجربة **محمد عبده** فى «دار العلوم» أقنعته، عندما غلب عليه اليأس من إصلاح الأزهر، أن «دار العلوم» يجب أن تكون البديل للأزهر، فكتب عنها يقول: «إن هذه المدرسة تصلح أن تكون ينبوعًا للتهذيب النفسى والفكرى، والدينى والخلقى، **ويمكن أن ينتهى أمرها إلى أن تحل محل الأزهر، وعند ذلك يتم توحيد التربية فى مصر!**»(١٦).

بل لقد نعجب نحن فى عصرنا، فضلاً عن عصر الشيخ محمد عبده، عندما نعلم أن الرجل كان من أنصار جعل التعليم العام فى مدارس الدولة «مدنيا» خالصًا، وتخصيص مدارس خاصة للتعليم الدينى والتربية الدينية. . ولقد جهر برأيه هذا، ولكنه اعترف بأن الأخذ به فى مثل مجتمعاتنا الشرقية مستحيل استحالة «مجىء الألف على رأس المائة!» كما قال. . وهو قد جهر بهذا الرأى وهو يحذر أبناء أمته من إرسال أولادهم إلى المدارس الأجنبية التى تمارس التبشير بواسطة التعليم الدينى فتغير عقائد أبناء المسلمين. . فكتب

يقول: «إننا نعيد إنذار الآباء. . . ألا يبعثوا بأبنائهم إلى المدارس الأجنبية التى تغير مشاربهم ومذهبهم، **حتى يأذن الله بمنع التعليم الدينى فى جميع مدارس العالم، فتكون المدارس قاصرة على العلوم غير الدينية والصنائع، ويكون للدين مواضع مخصوصة لتعليمه والتربية بمقتضاه**. وهذا ـ خصوصًا فى مثل أقطارنا ـ أبعد من مجىء الألف على رأس المائة!» (١٧).

فهو، فيما استهدفه، من جهوده لإصلاح الأزهر إنما كان يستهدف تجديد الفكر الدينى، والتصدى لذلك التحدى الذى تمثل فى فكرية العصور الوسطى، فكرية العصر «المملوكى ـ العثمانى»، التى قدست ما لا يستحق التقديس، من الحواشى والمتون. . ولم تكن دعوته هذه محلية، خاصة بمصر، ففضلاً عن أن الأزهر، وخاصة فى عصره، كان أبرز معاهد العلم فى عالمى العروبة والإسلام، التى لم تكن تعرف أغلب بقاعها يومئذ المدارس المدنية، فإن الدعوة إلى إصلاحه كانت منطقية تمامًا وموجهة أيضًا إلى مؤسسات التعليم المناظرة له أو المقاربة: الجامع الأموى بدمشق، والزيتونة بتونس، والقرويين بفاس. .

وفى مواجهة: التنكر للعقل

وكانت فكرية العصور الوسطى هذه تتنكر للعقل، وتنفر من العلوم العقلية، وتقف عند علوم الأدوات، دون علوم المقاصد والغايات، وكان عداؤها للفلسفة تجسيدًا لهذا الموقف الذى تصدى له تيار التجديد العقلانى المستنير. .

فالدولة العثمانية، مؤسسات وشيوخًا وسلاطين، كانت تشجع الفكر المؤسس على الخرافة، وتنفر من الفلسفة، وتعادى أداتها فى البحث، وهو العقل. . وإذا كان المقام لا يتسع لاستقصاء أدلة هذا الحكم ـ الذى لا نعتقد أنه موضع خلاف بين أغلب الباحثين ـ فإن بعض الأمثلة تكفى فى هذا المجال. . فالإمام الغزالى قد ألف كتابه «تهافت الفلاسفة» الذى شن فيه أكبر هجوم على الفلسفة والفلاسفة، وعلى قوانين السببية وقوانين الطبيعة. . إلخ. . إلخ. . ورد عليه أبو الوليد بن رشد بكتابه «تهافت التهافت» الذى انتصر فيه للفلسفة والعقل والعقلانية، فلما جاء الكاتب التركى العظيم حاجى خليفة [١٠١٧ ـ ١٠٦٧هـ ١٦٠٩ ـ ١٦٥٧م] فصنف موسوعته «كشف الظنون عن أسامى الكتب

والفنون» وهى التى أحصى فيها العلوم والفنون والكتب التى وضعت فيها كانت وقفته أمام هذين الكتابين تجسيداً لمكان كل منهما فى المناخ العثمانى . . فهو قد أفرد حديثًا «لتهافت الفلاسفة» استغرق مائة واثنين وثلاثين سطراً ، بينما لم يفرد «لتهافت التهافت» حديثًا ، وإنما عرض له فى التذييل والتعقيب على حديثه عن كتاب الغزالى ، ولم يزد هذا التعقيب عن ستة أسطر فقط لا غير! (١٨) . .

والأزهر لم يكن يطيق مجرد سماع مصطلحات وأسماء مثل : الفلسفة ، والمنطق ، **والمعتزلة** . . إلخ . . ومن العبارات التى غدت حكمًا على ألسنة عدد من شيوخه : «من تمنطق فقد تزندق!» . . وعندما جاء **الأفغانى إلى مَصر** ، وعقد بمنزله حلقة درس أملى فيها تعليقاته على «شرح الدوانى للعقائد العضدية» وأفاض فى الحديث ، باحترام وعمق ، عن فلسفة الإسلام وفلاسفته ، كان يذكر الناس بأشياء قد نسوها وأعلام كادوا أن يجهلوهم . . . وكان **محمد عبده** ـ وهو لا يزال طالبًا بالأزهر يومئذ ـ يخرج من بيت الأفغانى إلى الجامع الأزهر ، فيجمع نبهاء الطلاب ، ويعيد عليهم ما سمعه فى بيت جمال الدين ، فلما علم **الشيخ عليش** أن اسم «المعتزلة» قد تردد فى جنبات الأزهر حمل عصاه الشهيرة وذهب ليكسر عظام محمد عبده ، ولكن الله سلم ، فلقد استعد محمد عبده للصدام ، فتراجع الشيخ عملاً بقول القدماء : القتل أنفى للقتل . . وإعداد العدة يمنع الصدام! . . ذلك كان مناخ فكر الدولة العثمانية ، وموقف مؤسساتها من العقل والفلسفة . . فماذا صنع تيار التجديد هذا على هذه الجبهة؟ . .

إن الأفغانى ، رأس هذا التيار ، قد قدم نفسه كفيلسوف ، ليس بما أحيا من دروس الفلسفة ومباحثها فقط ، ولكن بسلوكه وتصنيفه لنفسه . . فهو إذا كان شجاعًا لا يخشى أعداءه ، بل ولا يخشى الموت فى سبيل غاياته ، فإن هذه الشجاعة أثر من آثار الفلسفة على ذاته ، وثمرة من ثمار نظرته للعالم كما ينظر الفيلسوف : «أيها الدرويش الفانى : مم تخشى؟! . . اذهب وشأنك ، ولا تخف من السلطان ، ولا تخش الشيطان! . . كن فيلسوفا ترى العالم ألعوبة! ولا تكن صبيًا هلوعًا! . . إنه سيان عندى طال العمر أو قصر . . فإن هدفى أن أبلغ الغاية ، وحينئذ أقول : فزت ورب الكعبة!» .

وهو أمام تلاميذه وبين مريديه صورة عصرية للفيلسوف المناضل ، لا الذى يعيش منعزلاً فى خلوة أو فوق سطح منزل يتأمل النجوم! . . بل وللفيلسوف المتصوف ، الذى جمعت العقلانية فيه بين الفلسفة والتصوف العقلى . . فهو صورة جديدة على عصره لكل من الفيلسوف والصوفى . . ومن تعريفاته الطريفة فى هذا المقام : «الفيلسوف ، إن لبس

الخشن وأطال المسبحة ولزم المسجد، فهو صوفى. وإن جلس فى قهوة «متاتيا» وشرب الشيشة، فهو فيلسوف!»[١٩] . . قال ذلك وهو يشرب الشيشة فى قهوة «متاتيا» فى ميدان العتبة الخضراء بالقاهرة!

وعلى حين كان موقف الدولة العثمانية من ابن رشد وفلسفته ما قد علمنا، فإن هذا التيار قد أحل ابن رشد مكانًا عليا، بل لقد كانت فلسفة ابن رشد، وتوفيقه بين العقل والنقل، بتأويل النقل إذا تعارض ظاهره مع براهين العقل، وبمؤاخاته بين الحكمة ـ (الفلسفة) ـ وبين الشريعة . . كانت هذه الفلسفة، مع التصوف الفلسفى لابن عربى من أبرز المنطلقات التى انطلق منها هذا التيار التجديدى فى هذا الميدان.

ولقد دخلوا هذه الساحة داعين الناس إلى العودة للبديهيات «فلقد بدأ الإنسان بداية لا تميزه عن غيره من الحيوانات! . . لكن نقطة الافتراق كانت قوته العاقلة . . . والله قد جعل قوة العقل للإنسان محور صلاحه وفلاحه[٢٠] . . والعقل هو جوهر إنسانية الإنسان.. وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة..»[٢١] . . «والحكمة ـ [أى الفلسفة] ـ وآلتها العقل، هى مقننة القوانين، وموضحة السبل، وواضعة جميع النظامات، ومعينة جميع الحدود، وشارحة حدود الفضائل والرذائل، وبالجملة: فهى قوام الكمالات العقلية والخلقية... فهى أشرف الصناعات!..»[٢٢].. ونقيض العقل وعدوه هو الجمود، والصراع بينهما أزلى، لكن النصر للعقل فى هذا الصراع حتمى وأكيد.. والأفغانى يصور هذه المعركة، التى كانت فى الحقيقة معركة تياره التجديدى، فيقول: «لبث الإنسان يقلب طرفه فى الفضاء وطبقات الهواء، يتجادل عقله مع النسور والعقبان المحلقة، ويهب لمجاراتها واللحاق بها، ثم يقعده الجمود، ويريه ذلك مستحيلاً، فيرجع إلى الوراء!.. والعقل وهو معتقل بذلك الجمود، يحاول فك قيده ليسير إلى الأمام.. فإذا ظفر العقل فى هذا العراك والجدل، وتغلب إقدامه على الأوهام، واستطاع فك قيوده، ومشى مطلق السراح، لا يلبث طويلاً إلا وتراه قد طار بأسرع من العقبان، وغاص فى البحار يسابق الحيتان، وسخر البرق بلا سلك لحمل أخباره، وتحادث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى. وهل يبقى مستحيلاً إيجاد مطية توصله للقمر، أو الأجرام الأخرى؟!.. وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الإنسان فى مستقبل الزمان إذا هو ثابر على هذا السير فكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة، التى ما وجدت إلا للإنسان، وما وجد الإنسان إلا

لها!.. إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون، ولسوف يستجلى بعقله ما غمض وخفى من أسرار الطبيعة، وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته، فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد صار ممكنا، وما صوره جموده بأنه خيال قد أصبح حقيقة!..» [٢٣].

على هذا النحو كانت الثقة فى العقل وقدراته، وكان التنبؤ، قبل عصرنا، بما حقق فى عصرنا من انتصارات، وكان القطع بأنه سيحقق كل الانتصارات، إذ لا سر فى الطبيعة والكون سيستعصى على الكشف بواسطة هذا العقل الإنسانى! . .

والأفغانى الذى يقول «إن الحكم للعقل والعلم»، لا ينكر أن للعقل نظرات، ولنظراته ثمرات هى فوق إدراك العامة والجماهير . . وهنا نتذكر منهج ابن رشد عندما قسم الناس إلى مستويات ثلاثة:

العامة: وسبيلهم للمعرفة والإيمان: الوعظ والخطابة، والأسلوب الشعرى.

وأوساط الناس: وسبيلهم الجدل، وحجج المتكلمين.

والخاصة: وسبيلهم صناعة الفلسفة وبراهين العقل . . وانطلاقًا من هذه النظرة يقول **الأفغانى**: «إن العقل لا يوافق الجماهير، وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة من المتنورين، والعلم، على ما به من جمال، لا يرضى الإنسانية كل الإرضاء، وهى تتعطش إلى مثل أعلى، وتحب التحليق فى الآفاق المظلمة السحيقة التى لا قبل للفلاسفة والعقلاء برؤيتها أو ارتيادها؟! . . » [٢٤].

ومسرح العقل وميدانه ليس أمور الدنيا وعلومها فقط، بل وعلوم الدين أيضًا، والدين الإسلامى على وجه الخصوص، فالإيمان: يقين «ولا يقين مع التحرج من النظر، وإنما اليقين بإطلاق النظر فى الأكوان، طولها وعرضها، حتى يصل إلى الغاية التى يطلبها بدون تقيد . . فالله يخاطب، فى كتابه، الفكر والعقل والعلم، بدون قيد ولا حد . . والوقوف عند حد فهم العبارة مضر بنا، ومناف لما كتبه أسلافنا من جواهر المعقولات، التى تركنا كتبها فراشا للأتربة وأكلة للسوس، بينما انتفعت به أمم أخرى أصبحت الآن تنعت باسم: النور! . . ».

وحتى «المعجز الخارق» الذى تحدى به الإسلام خصومه، «وهو القرآن وحده، قد دعا الناس إلى النظر فيه بعقولهم . . فهو معجزة عرضت على العقل، وعرفته القاضى فيها،

وأطلقت له حق النظر فى أنحائها، ونشر ما انطوى فى أنحائها . . **فالإسلام لا يعتمد على شىء سوى الدليل العقلى، والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى،** فلا يدهشك بخارق للعادة، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية . . » .

والتقليد، حتى فى العمل الدينى الصالح، ليس من شأن المؤمنين «إذ المرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به . فمن رُبى على التسليم بغير عقل، والعمل، ولو صالحا، بغير فقه فهو غير مؤمن؛ لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير، كما يذلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقى عقله وتتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان فى دينه، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضى للّه، ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته فى دينه ودنياه، ويكون، فوق هذا، على بصيرة وعقل فى اعتقاده . . . فالعاقل لا يقلد عاقلاً مثله، فأجدر به ألا يقلد جاهلاً هو دونه! . . »(٢٥) .

ومن هذا المنطلق الفلسفى، المسترشد بالعقل، أبرز هذا التيار التجديدى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات . . وهى من الأفكار المحورية فى معارضة فكرية التواكل التى لعبت دورها فى تخلفنا بالعصور الوسطى . . فابن باديس يرجع نجاح الأمة فى عصر حضارتها الذهبى إلى إيمانها بارتباط المسببات بالأسباب، وهو الإيمان الذى أثمر الاعتقاد بحرية الإنسان واختياره، وبأن للأشياء، فى ذاتها وبطبيعتها، نفعًا أو ضررًا، حسنًا أو قبحًا، بصرف النظر عن النصوص والنقل والمأثورات(٢٦) . .

وهذه القضية، قضية إبراز ما للأشياء والعوامل والظواهر الطبيعية من خصائص وأفعال وتأثيرات قد وجدت لها حيزا ملحوظًا فى الفكر الفلسفى لهذا التيار التجديدى . . **فالأفغانى** يبدى إعجابه بتلك العبارات التى صاغ فيها المفكر العربى **أبو بكر بن بشرون** (قبل أكثر من ألف عام) أفكاره العلمية عن أصل الحياة، والتى يقول فيها : «إن الحركة هى الأصل فى توليد الحرارة، وللحرارة خاصية نقل الأشياء وتحركها، والكون، بما فيه من رطوبة ويبس، ليس لهما إلا البرودة والحرارة، فالبرودة تيبس الأشياء وتعقد رطوبتها، والحرارة تظهر رطوبتها وتعقد يبسها، **والمرجع الكلى فى الأشياء: الحرارة المنبعثة عن الحركة، وهى أصل الحياة، ومتى فقدت حرارة الكون تعذرت الحياة، أو فقدت!** » .

ولقد قاد هذا الموقف، المؤمن بالعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب، بين العناصر

الطبيعية وبعضها، قاد الأفغانى إلى الإيمان بنظرية النشوء والارتقاء، بعد أن كان قد انتقدها فى صدر شبابه بكتابه «رسالة الرد على الدهريين»، بل وبحث عن تراث العرب فيها، فلما سأله سائل عن مراد أبى العلاء المعرى [٣٦٣ ـ ٤٤٩هـ ٩٧٣ ـ ١٠٥٧م] بقوله:

والذى حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

وهل مراد المعرى هو «ما عناه «داروين» بنظرية النشوء والارتقاء؟». . كان جواب الأفغانى: «. . . إن مقصد **أبى العلاء** ظاهر واضح، ليس فيه خفاء، فهو يقصد النشوء والارتقاء، أخذا بما قاله علماء العرب قبله بهذا المذهب، إذ قال **أبو بكر بن بشرون** فى رسالته «**لأبى السمح**»، عرضًا، فى بحث الكيمياء: «إن التراب يستحيل نباتا، والنبات يستحيل حيوانًا، وإن أرفع المواليد هو الإنسان «الحيوان»، وهو آخر الاستحالات الثلاثة وأرفعها. . وإن أرفع مواليد التراب (ومنه المعادن): النبات، وهى أدنى طبقات الحيوان. . سلسلة تنتهى عند الإنسان. . إلخ». . فإذا كان بناء مذهب النشوء والارتقاء على هذا الأساس، فالسابق فيه علماء العرب، وليس «داروين»، مع الاعتراف بفضل الرجل وثباته وصبره على تتبعاته، وخدمته للتاريخ الطبيعى من أكثر وجوهه. وإن خالفته وخالفت أنصاره فى مسألة «نسمة الحياة» التى أوجدها الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ لا على سبيل الارتقاء. .» (٢٧).

ولم يجد هذا التيار التجديدى ـ مثلهم فى ذلك مثل **ابن رشد** ـ أى حرج، فى تقرير علاقة السببية، على الاعتقاد والإيمان الدينى العميق بوجود الخالق الفاعل فى هذا الكون، سبحانه وتعالى. . لأنه ـ سبحانه ـ هو الذى خلق الكون وخلق القوانين والسنن التى لا سبيل إلى خرقها وتبديلها. . فعلى حين تحرج **الغزالى** من تقرير علاقة السببية حتى قال إن الثلج ليس هو السبب فى برودة الماء، والنار ليست هى السبب فى احتراق القطن، والسيف الذى جز العنق ليس هو السبب فى القتل! . . لم يتحرج أعلام هذا التيار فى تقرير هذه العلاقة الضرورية، باعتبارها سنن الكون وقوانينه وقوى المواد الطبيعية وخصائصها وفعل الظواهر المادية التى لا تتخلف عن الفعل إلا إذا عاقها سبب وقانون جديد. . ووجدنا الإمام **محمد عبده** يتناول هذه القضية فى جلاء فيقول: «إن القول بنفى الرابطة بين الأسباب والمسببات جدير بأهل دين ورد فى كتابه أن الإيمان وحده كاف فى أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل: تحول عن مكانك، فيتحول الجبل! يليق بأهل دين يعد الصلاة وحدها، إذا أخلص المصلى فيها، كافية فى إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصرى! . وليس هذا الدين هو دين الإسلام. دين الإسلام هو الذى جاء فى

كتابه : ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ ﴾ [التوبة : ١٠٥] ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ ﴾ [الأنفال : ٦٠] ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾ [الأحزاب : ٦٢] وأمثالها . . . **وليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب فى السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله!** . . إن لله فى الأمم والأكوان سننا لا تتبدل . . وهى التى تسمى شرائع، أو نواميس، أو قوانين . . ونظام المجتمعات البشرية، وما يحدث فيها، هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة فى المجتمع أن ينظر فى أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله، ويبنى عليها سيرته، وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء، وإن ارتفع فى الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه . **فمهما بحث الناظر وفكر، وكشف وقرر، أتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجرى مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه!..»** [٢٨] .

هذا عن مكان الفلسفة ـ [الحكمة] ـ وأداتها : العقل، فى فكر هذا التيار التجديدى، الذى واجهوا به بناء فكريا ناصب الفلسفة والعقل العداء . .

* * *

وتبعًا لأفول نجم العقلانية والفلسفة فى المناخ الفكرى للعصور الوسطى، «المملوكية ـ العثمانية»، كانت السيادة لتصوف النسك فى مجال خاصة المتصوفة، وللشعوذة والخرافة بين الملايين التى انخرطت فى «الطرق» الصوفية، حيث تحولت الرياضات الروحية إلى طقوس شكلية، ومزارات الأقطاب إلى وسائط بين الإنسان وربه شابت بالشرك نقاء عقيدة التوحيد . . وكان ذلك كله على حساب «التصوف الفلسفى» الذى نشأ وازدهر على يد فلاسفة من أمثال **ابن عربى والحلاج** [٣٠٩هـ ٩٢٢م]، فلما بدأ **الأفغانى** حركة تجديده وجدنا فيها لهذا التصوف الفلسفى مكانًا ملحوظًا عزيزًا . . . فعلى حين كانت السلفية **الوهابية** تضع التصوف والصوفية فى عداد الشرك والمشركين، هكذا بإطلاق، رأينا **الأفغانى ومحمد عبده** يتحدثان عن ابن عربى بإجلال كبير، فيلقبانه بـ «الشيخ الأكبر»[٢٩] . . ووجدنا الأفغانى ـ كما سبقت إشارتنا ـ يحتل مكان الفيلسوف المتصوف، الذى امتزجت فيه حكمة الفيلسوف برياضات الصوفى، فهو صوفى خلع الملابس المرقعة وعدل عن حمل المسبحة الطويلة، وانخرط فى حركة التجديد والإصلاح، وجعل من العقل ـ كما أراد له الله سبحانه ـ أفضل القوى الإنسانية، ومعيار إنسانية الإنسان . . فكان

فيلسوفًا يسلك إلى التجديد والإصلاح والثورة، للفرد وللأمة، مجاهدات ورياضات هى أشبه ما تكون بمراقى الصوفية الحكماء على «الطريق»!..

وكانت العصور الوسطى قد زخرت بصراع شديد وطويل بين المتصوفة والفقهاء، ووجد كثيرون فى اصطلاحات الصوفية ومقولاتهم «شطحات» خارجة عن إطار الشريعة، فحكموا بكفرهم، وصنفت فى ذلك الرسائل والمجلدات.. لكن هذا التيار التجديدى كشف لنا عن الجذور الحقيقية لنشأة هذا الصراع، وعن دور السياسة والسلطة السياسية فيه، وكيف أن الفقهاء قد كانوا أدوات السلطة فى اضطهاد فلاسفة الصوفية، الأمر الذى ألجأهم إلى الرمز والألغاز، حتى بدت اصطلاحاتهم هذه نشازا - إذا عرضت على الشريعة - فى نظر غير العارفين.. ولقد كتب الإمام محمد عبده - وهو العدو الأول «للطرق» الصوفية وبدعها - كتب مدافعًا عن التصوف الفلسفى وصوفية الحكماء، وكان فى ذلك، بالقطع، يرد هجوم السلفية الوهابية عليهم، فقال: «لقد اشتبه على بعض الباحثين السبب فى سقوط المسلمين فى الجهل.. وبحثوا فى تاريخ الإسلام.. فظنوا أن التصوف من أعظم الأسباب فى ذلك الجهل الذى أبعدهم عن التوحيد، الذى هو أساس عقائدهم... وليس الأمر عندنا كما ظنوا.. لقد ظهر التصوف فى القرون الأولى للإسلام، فكان له شأن كبير، وكان الغرض منه فى أول الأمر تهذيب الأخلاق وترويض النفس بأعمال الدين، وجذبها إليه وجعله وجدانا لها، وتعريفها بأسراره وحكمه بالتدريج. ولقد ابتلى الصوفية، فى أول أمرهم، بالفقهاء، الذين جمدوا على ظواهر الأحكام المتعلقة بالجوارح والتعامل، فكان هؤلاء ينكرون عليهم معرفة أسرار الدين، ويرمونهم بالكفر، **وكانت الدولة والسلطة للفقهاء، لحاجة الأمراء والسلاطين إليهم، فاضطر الصوفية إلى إخفاء أمرهم، ووضع الرموز والاصطلاحات الخاصة بهم... وكان قصدهم فيها صحيحًا، وما كانوا يريدون إلا الخير المحض؛ لأن صحة القصد وحسن النية أساس طريقهم..**».

ثم يمضى فيميز بين هذا التصوف الفلسفى، تصوف ابن عربى، وعبد الكريم الجيلى [٧٦٧ - ٨٢٢ هـ ١٣٦٥ - ١٤٢٨م] والحلاج.. إلخ.. وبين خرافات «الطرق» الصوفية وبدعهم، فيقول: «لكن مقاصد الصوفية الحسنة قد انقلبت، ولم يبق من رسومهم الظاهرة إلا أصوات وحركات يسمونها ذكرًا، يتبرأ منها كل صوفى، وإلا تعظيم قبور المشايخ تعظيمًا دينيا، مع الاعتقاد بأن لهم سلطة غيبية... **وهذا الاعتقاد هو عين اتخاذ الأنداد، وهو مخالف لكتاب الله وسنة رسوله وسيرة السلف**».

فهو يتفق مع سلفية **الوهابية** فى رفض البدع والوسائط التى شابت عقيدة التوحيد عند «الطرق» الصوفية، ولكنه يختلف معها فى تقييمه للتصوف، كنمط تربية وسلوك، وكحكمة فلسفية.. ثم يعرض لما يبدو فى كلام الصوفية، بالنسبة لغيرهم، مخالفا للدين، فيقول: «لقد صرح الصوفية بأن كلامهم رموز واصطلاحات لا يعرفها إلا أهلها، كما صرحوا بأن من أخذ بظاهر أقوالهم ضل، فإن كتب **محيى الدين بن عربى** مملوءة بما يخالف عقائد الدين وأصوله، وهذا كتاب «الإنسان الكامل» للشيخ **عبد الكريم الجيلى**، فى الظاهر، أقرب إلى النصرانية منه إلى الإسلام، ولكن هذا الظاهر غير مراد، وإنما الكلام رموز لمقاصد يعرفها من عرف مفتاحها..»(٣٠).

ويتقدم **الأفغانى**، من موقع الفيلسوف المتصوف، فيكشف لنا المفاتيح التى تفسر بعض هذه الرموز، فيقول: «**إن التصوف هو مذهب حكماء وعقلاء «تريضوا»، أى هذبت ولطفت جسمانهم الرياضة، وكثر منهم النظر فى الأشياء والتطلع إلى حقائقها وفهم كنهها عن طريق الحس الروحى، والانفعال فى النفس المتعلقة فى الجسم مؤقتا. فهم فيما كانوا يرون ويقولون فى مواجدهم ومشاهدهم وذوقهم، إما أن يراه من كان من غير طبقتهم غير معقول وغير مفهوم، وإما أن يسىء فهم معناها إذا أخذه على ظاهر لفظه**. يقول الشيخ الأكبر فى بعض صلواته: «اللهم يا من ليس حجابه إلا النور، ولاخفاؤه إلا شدة الظهور، أسالك بك فى مرتبة إطلاقك عن كل تقييد، التى تفعل فيها ما تشاء وتريد، وبكشفك عن ذاتك بالعلم النورى، وتحولك فى صورة أسمائك وصفاتك بالوجود الصورى».

ويقول السيد البكرى: «نعم العبد الذى به كمال الكمال، وعابد الله بلا حلول ولا اتحاد، ولا اتصال ولا انفصال».

ترون هذه الكلمات المتناقضة ظاهرا. إنما أراد نفى الحلول الذاتى، فأتى لذلك بنفى الحلول أولا، وإلا فكيف يعقل لو بقينا على المفهوم الظاهر من معنى الكلمات، إن المتصل فى الوقت ذاته، يكون منفصلا؟! **افمعانى التصوف، وإن كانت مغلفة فى الغالب، لا يفهمها إلا أصحاب الذوق والمواجد**، ويعسر على غيرهم تناول فهمها، فلا بأس من التقريب فى التأويل، لينتفى غير المعقول.

وخير مثال يقرب للعقل المفهوم فى مثل هذه الحال والأقوال: «المرآة» التى تمثل الشىء تماما، فيفتح بهذا المثل بعض مغلفات ما ذكر من كلام المتصوفة. فإذا قابلت المرآة

الشمس، رأيتها فى المرآة. ولا يعترى إنسان أدنى شبهة أنها - «الشمس» - على غير طريقة الحلول فى المرآة، ولا على صورة الاتحاد والاتصال أو الانفصال. وحقيقة ذلك المرئى من الشمس إنما تجلى فى المرآة «لشفافيتها»، وبتلك الشفافية حصل ذلك الانطباع على تلك الصورة، على غير حلول، ولا، ولا.. إلخ.

ومن الأمثلة: قول ابن مشيش [كان حيا قبل ١١٣٦هـ ١٧٢٤م]: «وانشلنى من أوحال التوحيد، وأغرقنى فى عين بحر الوحدة حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها، واجعل الحجاب الأعظم حياة روحى، وروحه سر حقيقتى، وحقيقته جامع عوالمى بتحقيق الحق الأول، يا أول، يا آخر، يا ظاهر، يا باطن.. إلخ..».

وقول الحلاج: «ما فى الجبة غير الله!».

فإذا علمنا أن تجلى الشمس فى المرآة حصل لشفافيتها، علمنا معنى تجلى الذات فى خلقه، عندما تتلطف الكثافة الترابية الجسمانية، وتشف الروح، وتتمكن من اتصالها بعالمها، **فترى من الذوق فى الشهود ما لا يسعه إلا التعبير بالمتناقضات، ظاهرا، وليس ثمة تناقض!..**»[٣١].



وفى الوقت الذى دافع فيه هذا التيار التجديدى عن «التصوف الفلسفى»، من منطلق الدفاع عن العقلانية والفلسفة، رأينا عداءه لتلك «الطرق» الصوفية التى شوهت صورة التصوف، وجعلت جماهيرها تستنيم للسلطة المستبدة تارة، وللمستعمرين تارة أخرى، وذلك بعد أن استنامت للتواكل الذى حل ما بين المسلمين ودينهم وما بينهم وبين بعضهم البعض من روابط القوة وعلائق التضامن والانتصار.. **فمحمد عبده** هو الذى خاض أعنف المعارك ضد الطرق الصوفية وبدعها[٣٢].. **وابن باديس** شن عليهم حربا ضروسا عندما أصبحوا سندا رئيسيا للقهر الاستعمارى الفرنسى، وشراكا تدعو الجزائريين إلى التخلى عن ذاتيهم القومية والاندماج فى فرنسا!.. ولقد كانوا يبررون فعلتهم فيقولون: «إذا كنا أصبحنا فرنسيين، فقد أراد الله ذلك، وهو على كل شىء قدير.. ولو أراد الله أن يكسح الفرنسيين من هذه البلاد لفعل، وكان ذلك عليه أمرا يسيرا، ولكنه، كما ترون، يمدهم بالقوة، وهى مظهر قدرته الإلهية، فلنحمد الله، ولنخضع لإرادته؟!..»[٣٣].

ولقد حارب ابن باديس هذه الطرق الضالة، وكشف انحرافهم عن عقيدة التوحيد،

بالوسائط التى جعلوها بين الإنسان وربه، والقبور التى عظموها وتوسلوا بأصحابها. . . ونجحت حملته ضدهم، وضد من اندمج منهم فى الشخصية الفرنسية خاصة، حتى لفظتهم جماهير الشعب الجزائرى، وحكموا بكفرهم، ورفضوا دفن موتاهم فى مقابر المسلمين! . . وكتبت الصحف الفرنسية شاكية من نجاح «جمعية العلماء» هذه فقالت: لقد نجح هؤلاء المتعصبون فى حمل الناس على البراءة من مواطنيهم الذين قبلوا أن يعدوا من الفرنسيين، وامتنعوا عن دفنهم فى مقابر المسلمين. . وأضاعوا السلطان من أصدقائنا (الطرقية)! . . ».

وكانت الاتهامات التى وجهها (الطرقية) إلى ابن باديس جميعها فى إطار البرنامج الذى بشر به هذا التيار التجديدى. . فلقد اتهموه بأنه «عبداوى»! . . أى من مدرسة الإمام محمد عبده. . وبأنه من دعاة الوطنية وأعداء الاستعمار! . . ومن أنصار الجامعة الإسلامية! . . ومن الذين يجتهدون فى الدين! . . ومن منكرى الولاية وكرامات الأولياء؟! (٣٤) . .

هكذا زاوج التيار التجديدى العقلانى المستنير، بين الفلسفة والتصوف الفلسفى؛ لأنه انطلق من موقع إعلاء شأن العقل، باعتباره الميزان الذى توزن به النصوص، والحكم الذى تعرض عليه المأثورات. . فانتصروا لثمراته جميعًا، وناصبوا الخرافة وفكرية العصور الوسطى المتخلفة العداء الشديد. . وبذلك، أيضًا، تميزت سلفيتهم عن سلفية الذين غضوا من شأن العقل واسترابوا فى الفلسفة أو رفضوا براهينها ومقولاتها. .

وفى مواجهة: السلطة الدينية

وكان حلف، غير مكتوب، قد قام بين نفر من الفقهاء وشيوخ «الطرق» الصوفية وبين السلطة والسلاطين، وخاصة منذ العصر المملوكى، عندما طور المماليك عمارة المساجد فأصبحت من الضخامة والفخامة بحيث استدعت إنفاقات الدولة وإمكاناتها، وعندما أوقفوا عليها الأوقاف الجمة، ورصدوا الرواتب والمخصصات لشيوخها والمدرسين والدارسين بها، وكذلك الحال لخوانق الصوفية وتكاياها. . فتحول، بذلك، هؤلاء الفقهاء والشيوخ إلى «موظفين» لدى الدولة، الأمر الذى ربط مصالحهم بمصالح الحكام والسلاطين، وأطلق فى صفوف الكثيرين منهم الحسد والتنافس على الارتباط بالدولة. .

وكما اعترفت الدولة بسلطتهم على العامة وعقائدها، فلقد أضفوا هم الآخرون طابعًا دينيا على سلطة الحكام، الأمر الذى انتهى بالسلطان العثمانى إلى أن يصبح فى رأيهم «ظل الله على الأرض، وسيفه المشرع على رقاب العباد! . . إلخ . . ». . وهو طابع فى السلطة، ليس له فى السلفية الإسلامية النقية سند ولا نصيب، ووجدنا نفرا من فقهاء الإسلام السنى - وتلك مفارقة - يتبنون، دونما وعى، رأى الشيعة، الذين انفردوا من بين فرق الإسلام بجعل السلطة فى الدولة دينية، وربط تصرفات الحاكم بأمر السماء، وتحريرها من رقابة الأمة وسلطان الناس! . . ويزيد هذه المفارقة شذوذا أنهم قد ساروا بذلك خلف الأمم التى سبقت الإسلام، والتى حذرنا رسول الله ﷺ من تقليدها فيما انحرفت إليه . . فاليهود جعلوا: الملك نبوة . . وأوروبا المسيحية جعلت قياصرتها وأباطرتها يحكمون بالحق الإلهى، فلما أضفى هذا النفر من الفقهاء طابع السلطة الدينية على سلطان آل عثمان، وضعوا أنفسهم حيث حذرنا رسول الله أن نكون، عندما قال: **«لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وبذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم!»**[٣٥] . . وهكذا قام هذا الحلف غير المكتوب، وتبادل هؤلاء الفقهاء مع سلطان الدولة توزيع السلطة الدينية، فغدوا رقباء على العقائد والإيمان، وأصبح السلطان ذا سلطة دينية تجعل عصيانه كفرًا وخروجًا على الدين! . .

وكانت هذه القضية واحدة من التحديات التى تصدى لها التيار التجديدى العقلانى بالنقد والمعارضة والتنفيذ . . فلقد عرض أعلام هذا التيار - وخاصة الإمام **محمد عبده** - تلك القضية باعتبارها نبتًا غريبًا عن روح الإسلام وأصوله . . فهى عقيدة من عقائد الكاثوليكية الأوروبية، جعلتها كنيستها أصلاً من أصول المسيحية، وأتاحت بذلك للملوك أن يجمعوا السلطتين «المدنية السياسية» و«الدينية» فى نظام واحد وشخص واحد . . ذلك هو المنشأ الفكرى لها، والمناخ السياسى الذى طبقت فيه، أما الإسلام فإنه منها براء، بل إنه يرفضها ويعاديها ويهدمها من الأساس . . يقول الإمام **محمد عبده**: فى أوروبا العصور الوسطى **«كانت السلطة الحقيقية مدنية سياسية دينية فى نظام واحد، لا فصل فيه بين السلطتين. وهذا الضرب من النظام هو الذى يعمل البابوات وعمالهم من رجال «الكثلكة» على إرجاعه؛ لأنه أصل من أصول الديانة المسيحية عندهم، وإن كان ينكر وحدة السلطة الدينية والمدنية من لا يدين بدينهم!»**[٣٦].

وهو يرد على الذين يزعمون أن الإسلام يشبه المسيحية فى هذا، ويقول إن زعمهم هذا ضلال منهم؛ لأن الإسلام لا يعرف هذه السلطة الدينية، فيقول: **«إنهم يبهمون -**

(يضلون) ـ فيما يرمون به الإسلام من أنه يجمع قرن السلطتين فى شخص واحد.. وقد علمت أنه ليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه..» (٣٧).

وإذا كان الإسلام يرفض وجود سلطة دينية للسلطان، فإنه يرفض الكهنوت الذى عرفته المسيحية الكاثوليكية الأوروبية لرجال الدين، وهو الذى جعل لهم سلطانًا على العقائد وقرارا فى الإيمان ورقابة على ضمائر الناس. . والأستاذ الإمام يميز ما بين «الوعظ والإرشاد» الذى يعترف به الإسلام، لا لفئة محددة، بل لعامة أمته، وبين السلطة الدينية التى عرفتها أوروبا لكنيستها، والتى سار بعض المسلمين فى طريق تقليدها، فيقول: «إنه ليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم. . ولمن يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الدينى، أفلا يكون للقاضى؟ أو للمفتى؟ أو شيخ الإسلام؟؟. . أقول: **إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام؛ وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة مدنية»**. . ويمضى الأستاذ الإمام فيجعل من هذه القاعدة الفكرية «أصلا من أجل أصول الإسلام»، التى عرضها وهو يقارن بينها وبين أصول المسيحية، فيقول: «أصل من أصول الإسلام ـ وما أجله من أصل ـ قلب السلطة الدينية، والإتيان عليها من أساسها. هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم!. . (٣٨). . فالإيمان بالله يرفع النفوس عن الخضوع والاستعباد للرؤساء الذين استذلوا البشر بالسلطة الدينية. . . أو السلطة الدنيوية. .»(٣٩).

ونفس الموقف نجده عند **الكواكبى**، فهو قد صارع السلطان العثمانى الذى يحكم قبضة استبداده على رقاب الأمة بما أضفى على سلطته من طابع دينى، يحرم عصيانه، ويحرم الخروج عليه تحريمًا دينيا. . ولقد ذكر الشيخ رشيد رضا صراحة أن **الكواكبى** كان داعية «للفصل بين السلطتين الدينية والسياسية» (٤٠). . وفى الفصل الذى عقده فى كتابه «طبائع الاستبداد» للحديث عن «الاستبداد والدين» أعلن صراحة: «أنه لا يوجد فى الإسلام نفوذ دينى مطلقًا فى غير مسائل إقامة شعائر الدين» (٤١).

هكذا واجه تيار التجديد العقلانى المستنير ذلك التحدى، تحدى السلطة الدينية، التى

تسربت عقيدتها إلى الفكر الإسلامى من الديانات والتجارب غير الإسلامية، والتى كانت قسمة من قسمات فكرية العصور الوسطى، فى الدولة ودوائر الصوفية والفقهاء. .

ومع العروبة.. ضد التيار اللاقومى

وعلى الرغم من أن أعلام هذا التيار التجديدى قد فكروا وعملوا تحت رايات دعوة «الجامعة الإسلامية» وحركتها، إلا أنهم قد كانوا من أبرز طلائع الفكر القومى والفكرة العربية فى ذلك التاريخ. . ومن الأمور المؤسفة أن هذه القسمة من قسمات هذا التيار التجديدى قد طمست أو شوهت فى دوائر كثيرة ولدى عديد من المثقفين العرب والمسلمين، وذلك بسبب الخلط بين «المضامين المتعددة» لشعار الجامعة الإسلامية، والظن بأنه قد كان لهذا الشعار مضمون وحيد. . . وإلا فمن يستطيع أن يزعم أن شعار الجامعة الإسلامية لدى السلطان العثمانى **عبد الحميد** [١٨٤٢ ـ ١٩١٨م] وهو الذى أراد منه أن يكون سبيلاً لإحكام القبضة العثمانية على الأمة العربية، بطمس قسماتها القومية المميزة لها، والاستعاضة عنها برباط الملة والدين فقط. . من الذى يستطيع أن يقول إن مضمون هذا الشعار عند السلطان عبد الحميد كان هو ذات مضمونه عند **الكواكبى** الذى كانت حياته وأفكاره كتيبة مناضلة ضد العثمانيين وسلطانهم؟! وكذلك **الأفغانى**، الذى ينسب إليه البعض ريادة الفكر القومى بمصر والشرق؟ [٤٢] . . وأيضًا **ابن باديس** الذى كانت العروبة والقومية العربية طوق النجاة الذى سبح به ضد تيار «الفرنسة» فأنقذ به شعبه من السحق القومى الاستعمارى ؟! . .

على أن نظرة فاحصة فى الفكر القومى لأعلام هذا التيار تظهر بجلاء مكان القسمة القومية العربية فى بنائه الفكرى العملاق. . صحيح أن **الأفغانى**، رائد هذا التيار ـ وهو عربى النسب والفكر والولاء ـ كان من أبرز من دعا إلى شعار «الجامعة الإسلامية»، وعمل على إنهاض الشرق بأجمعه، من أقصى المغرب إلى حدود الصين، وكان حديثه عامًا لكل أبناء الشرق، وللمسلمين خاصة، باعتبارهم الأغلبية الساحقة للمواطن التى يزحف عليها الاستعمار الأوروبى فى ذلك التاريخ. . لكن الأفغانى بعد تجارب وجولات، وبالذات بعد أن خابت آماله فى إنهاض الدولة العثمانية لتكون سدًا منيعًا يحول بين ولاياتها العربية وبين السقوط بيد الاستعمار الغربى، وعندما تأكدت لديه أن هذه السلطة غير العربية قد غدت ثغرة كبرى أتاحت الفرصة واسعة للتسلل الاستعمارى إلى أقطار العرب وبلاد الإسلام. . بعد هذه التجارب والقناعات زاد اهتمام الأفغانى

بدور العرب فى النهضة واليقظة التى يبشر بها، وعليهم علق آماله، ولهم أبصر مكانا متميزًا بين الأقوام الذين يدينون بالإسلام، ومن هنا كان لمضمون شعار الجامعة الإسلامية عنده تميز فى هذا الشأن، وكان لفكره بعد قومى عربى، وللتيار الذى قاده قسمة قومية يؤكدها الفكر ويبرزها النشاط والنضال..

فهو قد أدرك أن الدولة العثمانية قد فشلت فى تطوير الأقاليم العربية التى حكمتها؛ لأن الأتراك، كقوم وجنس، لا يحسنون التعمير، وهم ليسوا كالعرب الذين أجادوا، كقوم وجنس، النهوض بهذه المهمة فيما فتحوا من أقاليم.. بل وأدرك أن هؤلاء العثمانيين قد غدوا عقبة أمام نهضة هذه الأقاليم وعمرانها.. «فالدولة العثمانية.. بقيت سدا منيعًا للأمم المحكومة منها، يحول بينها وبين الأخذ بأسباب الحضارة ومجارة الأمم الراقية فى مدنيتها وعلومها وصنائعها..» (٤٣).

وهو، رغم شعار الجامعة الإسلامية الذى رفعه، يركز على السمات القومية، وفى مقدمتها قسمة اللغة ـ [اللسان] ـ فيرى فيها المعيار الذى يميز أمة عن أمة، والرباط الذى يحفظ وحدة الأمة، والسبيل الذى يعيد هذه الوحدة إذا أصابها ما يصيب الأمم المجزأة والمقهورة من تفتت وشتات.. وأيضًا فهو يؤكد أن العرب أمة، بصرف النظر عن المذاهب والأديان التى تربط بين بعضهم وبعض الأمم الأخرى، والتى تميز بين بعضهم والبعض الآخر، فيقول معلنا هذه الحقيقة القومية، ومؤكدًا على بداهتها!: «**إنه لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها.. والأمة العربية هى «عرب» قبل كل دين ومذهب. وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان بما لا يحتاج معه إلى دليل أو برهان!**» (٤٤).

ثم يفصل الحديث عن دور اللغة القومية، وكيف أن لها تأثيرًا معنويًا، بجانب تأثيرها المادى ودورها كأداة تخاطب.. فهى وعاء الحضارة، ومظهر الوحدة النفسية، وقبلة الفخر والولاء، ثم هى الرباط الذى يشد الوحدة القومية ويدعمها، وييسر عودة هذه الوحدة فى حال التمزق والتجزئة، ذلك أن «للّسان ـ [اللغة] ـ غير تأثيره المادى، تأثيرًا معنويًا.. ويكفى أنه من أكبر الجوامع التى تجمع الشتات، وتنزل من الأمة منزلة أكبر المفاخر. فكم رأينا دولاً اغتصب ملكها الغير، فحافظت على لسانها محكومة، وترقبت الفرص، ونهضت بعد دهر، فردت ملكها، وجمعت من ينطق بلسانها إليها، والعامل فى ذلك إنما هو اللسان قبل سواه، ولو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم، ونسوا مجدهم، وظلوا فى الاستعباد إلى ما شاء الله!..» (٤٥).

بل إننا إذا تأملنا أكثر فأكثر قيمة اللغة ـ [اللسان] ـ ودورها، عندما تحدث الأفغانى عن اللغة العربية، لوجدناه قد جعلها القاعدة الأولى التى يقوم عليها البناء القومى للقومية العربية. . وذلك، عنده، هو دور اللغة فى أية قومية من القوميات. . فللُّغة آداب. . وهذه الآداب هى التى تثمر ملكة أخلاق الأمة وعاداتها وتقاليدها، وما نسميه «تكوينها النفسى»، وإذا ما حفظت الأمة خصائصها هذه وحافظت عليها امتلكت قوميتها وعصبيتها. . **فلكل لسان آداب، ومن هذه الآداب تحصل ملكة الأخلاق، وعلى حفظها تتكون العصبية..»** (٤٦).

ولم تكن العروبة عرقًا أو عصبية جنسية عند **الأفغانى**، بل لقد خاض صراعًا فكريًا ضد المستشرق الفرنسى أرنست رينان (Renan) [١٨٢٣ ـ ١٨٩٢م] عندما انطلق من منطلق عرقى فزعم أن «أكثر الفلاسفة الذين شهدتهم القرون الأولى للإسلام كانوا، كنابهى السياسيين، من أصل حرانى أو أندلسى أو فارسى أو من نصارى الشام. . وليسوا عربًا». . خاض الأفغانى صراعًا فكريا ضد هذا المفهوم العرقى، وخلص ـ وهو العربى نسبًا وفكرًا ـ إلى أن كل الذين تعربوا، وأصبحت العربية لغتهم، والولاء لحضارتها موقفهم، هم عرب، بصرف النظر عن الأصول العرقية لأسلافهم والمواريث الحضارية لأجدادهم، فلفت نظر رينان إلى «أن الحرانيين كانوا عربًا، وأن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرانيين، **وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة، وهى الصابئة ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية ـ [القومية] ـ العربية** . . وأن العرب لما احتلوا إسبانيا ظلوا عربًا. . وقد كانت أكثرية نصارى الشام عربًا غسانيين، اهتدوا بالنصرانية. . . أما **ابن ماجة وابن رشد وابن طفيل، فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من الكندى** بدعوى أنهم لم يولدوا فى جزيرة العرب، وخصوصًا إذا اعتبرنا أنه لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها. . ».

ومضى **الأفغانى** فى رده على رينان، فكشف عن خطر تسويد المعيار العرقى فى الحديث عن تكوين الأمم والقوميات، ونبه على أن رينان يستخدم هذا المعيار ضدنا ولا يستخدمه عندما يُقَيِّم واقعهم القومى، فتساءل قائلاً: «ثم ماذا يكون لو قصرنا نظرنًا على الأصل الذى ينتمى إليه العظيم، ولم نأبه للنفوذ الذى سيطر عليه، والتشجيع الذى لقيه من الأمة التى عاش فيها؟!. . لو فعلنا ذلك لقلنا: **إن نابليون لا ينتمى إلى فرنسا!** ولما صح لألمانيا أو إنجلترا أن تدعى كلتاهما الحق فى العلماء الذين استوطنوها بعد أن رحلت أصولهم إليها من بلدان أخرى!. . » (٤٧).

فالعروبة، إذن، ليست عرقًا ولا نسبًا، وإنما هى لغة وآداب وتكوين نفسى وحضارة وولاء، وذلك كله أمر مكتسب وليس وقفًا على التوارث المحكوم بنقاء الدم الجارى من الأصول إلى الفروع، وهذا الأمر المكتسب هو الذى نعبر عنه بالتعرب والتعريب والاستعراب. . وهو ما حدث لأبناء الشعوب التى قطنت فى الوطن العربى، من المحيط إلى الخليج، بعد عصر الفتوحات، سواء منهم من دان بالإسلام أو بقى على دينه القديم «فلقد سارعوا، جميعًا، عن طيب خاطر وارتياح عظيم إلى التعرب . . **فمصر، بينما هى هرقلية رومانية.. أصبحت فى قليل من الزمن إسلامية فى الأغلب، عربية بالصورة المطلقة فى كافة مميزات العرب، وهكذا القول فى سوريا والعراق.. وأصبح المسلم أو المسيحى أو اليهودى، فى مصر والشام والعراق، يحافظ كل منهم، قبل كل شىء، على نسبته العربية، فيقول: «عربى»، ثم يذكر جامعته الدينية.. والأغرب أن التركى والجركسى والأرناؤوطى، وغيرهم من العناصر، يستعرب متى وجد أو سكن فى بلاد العرب بأقرب الأوقات، ويمتزج فى المجموع، حتى تخال أنه «عربى قُح»!..»**(٤٨).

فالرباط القومى ليس هو العرق، والجامعة القومية ليست هى الدين، وإنما هى العروبة، بالمعنى الحضارى، تلك التى جمعت أقوامًا مختلفى الأجناس والأديان، فصهرتهم فى بوتقتها حتى صاروا جميعًا عربًا فى القومية والحضارة والولاء، وأصبحوا «عربًا أقحاحًا» لا سبيل لتمييز من كانت أصوله غير عربية عن أولئك الذين ينتسبون إلى قحطان وعدنان! . .

وعند ابن باديس نجد تأصيلاً لهذا المعيار الحضارى، غير العرقى، للقومية والعروبة، فهو ينفى إمكانية وحدة الدم ونقاءه فى أمة من الأمم، ويخلص إلى أن اللغة والحضارة التى تتخذ منها وعاءها هى المعيار فى تشكل الأمم وتمايزها، فيقول: «**تكاد لا تخلص أمة من الأمم لعرق واحد، ولا تكاد أمة من الأمم لا تتكلم بلسان واحد، فليس الذى يكوّن الأمة ويربط أجزاءها ويوحد شعورها ويوجهها إلى غايتها هو هبوطها من سلالة واحدة، وإنما الذى يفعل ذلك هو تكلمها بلسان واحد**. ولو وضعت أخوين شقيقين، يتكلم كل واحد منهما بلسان، وشاهدت ما بينهما من اختلاف نظر، وتباين قصد، وتباعد تفكير، ثم وضعت شاميًا وجزائريا، مثلاً، ينطقان باللسان العربى، ورأيت ما بينهما من اتحاد وتقارب فى ذلك كله، لو فعلت هذا لأدركت بالمشاهدة الفرق العظيم بين الدم واللغة فى توحيد الأمة. . ».

ويمضى **ابن باديس** فيكشف عن أصالة هذا المعيار فى تراث العربى القومى، وكيف كانت له السيادة منذ بداية تبلور قوميتهم وأمتهم بعد ظهور الإسلام ونشأة دولتهم العربية التى أقامها الرسول - عليه الصلاة والسلام - يوم أن اتخذ المسلمون هذا المعيار الحضارى، غير العرقى، بديلاً عن عصبية الجاهلية العرقية، فيورد الحديث الذى رواه ابن **عساكر** [٤٩٩ - ٥٧١ هـ ١١٠٥ - ١١٧٦م] فى كتابه «تاريخ دمشق» عن **مالك** عن **الزهرى**، عن **أبى سلمة بن عبد الرحمن** قال: «**جاء قيس بن مطاطية إلى حلقة فيها سلمان الفارسى وصهيب الرومى وبلال الحبشى**، فقال: هذا الأوس والخزرج قد قاموا بنصرة هذا الرجل - [يعنى النبى] - فما بال هذا - [يعنى سلمان وصهيبًا وبلالاً] -؟ ما يدعوهم إلى نصره وهم ليسوا عربًا مثل قومه؟! . .

فقام إليه **معاذ بن جبل**، فأخذ بتلابيبه - [ما على نحره من الثياب] - ثم أتى النبى فأخبره بمقالته، فقام النبى مغضبًا يجر رداءه، لما أعجله من الغضب، حتى أتى المسجد، ثم نادى: «**الصلاة جامعة**»، ليجتمع الناس، وقال: **أيها الناس، الرب واحد، والأب واحد، إن الدين واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هى اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربى**».

وهو يلفت النظر إلى دور «لغة» القرآن الأدبية فى بلورة وحدة العرب القومية على عصر البعثة، يوم كانت لهجات العرب اللغوية تجسد تمزق هويتهم القومية، فنزول القرآن لغويا، على «سبعة أحرف» أى قراءته التى راعت جميع لهجاتهم، وأيضًا ما اشتهر به عن النبى قائد وحدتهم القومية، من مخاطبتهم بلهجاتهم، ونطقه بالكلمات التى اختصت بها لهجات غير لهجة قريش، كل ذلك قد جعل لغة القرآن ولغة رسوله سبيلا للتوحيد القومى، كما كانت مضامينها سبيلاً لتوحيد الألوهية والدين «الأمر الذى أشعرهم بوحدتهم، بالتفافهم حول مركز واحد، ينتهون كلهم إليه، ويشتركون فيه . . »(٤٩).

ولم يكن حديث هذا التيار التجديدى عن العروبة، بمعيارها الحضارى، غير العرقى، حديثًا نظريًا، ولا هو بالاجتهاد الفكرى الذى يقف عند حدود النظريات، وإنما كان سلاحًا فى معركة، فلقد استهدف هذا التيار نهضة الشرق وإيقاظه، فى مرحلة عجز فيها الأتراك عن قيادة المنطقة فى التصدى للزحف الاستعمارى الغربى، ومن ثم كان الحديث عن العروبة إعلانًا عن أن القيادة فى هذا الصراع، يجب أن تكون للعرب، وأن قوميتهم، التى يثبت هذا الفكر تميزها، يجب أن يكون لها الدور البارز فى قيادة المنطقة ضد الغزاة . . فلهذا الفكر القومى إذن بعد سياسى، يتمثل فى إدانة الخلافة التركية والسلطنة العثمانية،

وهدف قومى، يرمى إلى عقد أولوية القيادة فى التجديد واليقظة الحديثة للأمة العربية، كما كان الحال فى عصر الازدهار الذى سبق عصور التخلف والانحطاط.. **فكما كانت الدولة العربية الأولى والتبلور القومى العربى الأول السبيل لإنقاذ الشرق من الغزو البيزنطى، بعد أن عجز الفرس عن قيادة المنطقة، بل أصبحوا ثغرة تسهل غزو الغزاة، فكذلك الحال الآن، لا بد من وضع مقاليد الشرق بيد العرب، بعد أن عجز العثمانيون عن القيادة، وغدوا ثغرة زحف منها الأوروبيون المستعمرون. إنها المهمة التاريخية للأمة العربية، والمضمون التحررى للعروبة والقومية العربية.**

والعداء للأتراك لم يكن على أساس عنصرى عرقى، فهم مسلمون، ولفترة ما كانت دولتهم سدًّا أمام التهام الغرب للشرق، لكن الأتراك قد شذوا عن سياق الدول التى حكمت ولايات عربية، عندما رفضوا أن يتعربوا، وآثروا التمسك باللغة التركية، وهى لغة لا حضارة لها، إذا ما كانت المقارنة بينها وبين كنوز العرب وتراث لغتهم، بل لقد أمعنوا فى المخالفة والشذوذ إلى الحد الذى خيل إليهم فيه أن بالإمكان «تتريك» العرب وتغيير هويتهم القومية، ومن هذه المخالفة والمغايرة جاء الصراع «العربى ـ التركى»، وكانت إحدى الثغرات التى تسلل منها الاستعمار!..

فإيمانًا من هذا التيار بالعروبة، وبتفرد أمتها بحق القيادة فى المنطقة، واختصاصها بالصلاحية لهذه المهمة، وانطلاقًا من هذا الإيمان كان هجوم هذا التيار على رفض الأتراك «للتعرب» كما تعربت قبلهم «دول» كثيرة حكمت أقاليم من هذه البلاد..

ولقد كان **الأفغانى** رائدًا فى الاهتمام الكبير بهذه القضية الكبرى.. عرضها على السلطان عبد الحميد، وحاول معه فيها، وحكى له أن هذا الرأى ـ «تعرب الدولة العثمانية» ـ كان من رأى السلطان محمد الفاتح [١٤٢٩ ـ ١٤٨١م] والسلطان سليم [١٤٦٧ ـ ١٥٢٠م].. لكن السلطان عبد الحميد رفض مشورة الأفغانى، فسجل الرجل موقفه الفكرى فى صفحات كثيرة، قال فيها: «.. لقد أهمل الأتراك أمرًا عظيمًا.. وهو اتخاذ اللسان العربى لسانًا للدولة.. ولو أن الدولة العثمانية اتخذت اللسان العربى لسانًا رسميًا، وسعت لتعريب الأتراك لكانت فى أمتع قوة.. ولكنها فعلت العكس، إذ فكرت بتتريك العرب، وما أسفهها سياسة وأسقمه من رأى؟!.. إنها لو تعربت لانتفت من بين الأمتين النعرة القومية، وزال داعى النفور والانقسام، وصاروا أمة عربية، بكل ما فى اللسان من معنى، وفى الدين الإسلامى من عدل، وفى سيرة أفاضل العرب من أخلاق، وفى مكارمهم من عادات.. لكن، مع الأسف، كان عدم قبول فكرة تعميم اللسان

العربى خطأ بَيِّنًا . . لو أنصف الأتراك أنفسهم، وأخذوا بالحزم، واستعربوا، واتخذوا بغداد عاصمة لهم. فما كان من دول الأرض أغنى منهم مملكة؟ وأعز جانبًا؟ أو أمنع قوة؟! . . إننى أحزن وأتأثر كلما افتكرت بما ارتكبوه من الخطأ فى عدم قبولهم اللسان العربى، لسان الدين الطاهر والأدب الباهر، وديوان الفضائل والمفاخر، باللسان التركى! . . ذلك اللسان الذى لو تجرد من الكلمات العربية والفارسية لكان أفقر لسان على وجه الأرض، ولعجز عن القيام بحاجات أمة بدوية، ولولا أنه خليط من ثلاثة ألسنة لما رأينا للأتراك شعرًا يقرأ أو بيانًا يترجم عن جنان، وهو فى حالته هذه إذا وزن مع لسان من الألسنة الحية تجده قد خف وزنًا وانحط معنى . . **فكيف يعقل تتريك العرب، وقد تبارت الأعجام فى الاستعراب وتسابقت، وكان اللسان العربى لغير المسلمين، ولم يزل، من أعز الجامعات وأكبر المفاخر، فالأمة العربية هى «عرب» قبل كل دين ومذهب**. . لقد كاشفت السلطان عبد الحميد فى أكثر هذه المواضيع فى خلوات عديدة، ولكنه كان قليل الاحتفاء بكل ما قلته له . . فحولت وجهى عن ما لا يمكن إلى ما يمكن، وفيه وقاية ما بقى من أملاك السلطنة العثمانية فى غير أوروبا . . »(٥٠).

فالأفغانى، من منطلق الإيمان بالعروبة، وحتمية السيادة والقيادة فى المنطقة للأمة العربية الواحدة، سعى إلى تعريب الدولة العثمانية، فلما رفض السلطان، واستمرت المحاولة المحالة لتتريك العرب، انصرف الأفغانى إلى إنقاذ الممكن، وهو وطن العرب، الرازخ تحت السيطرة العثمانية، إنقاذه من الزحف الاستعمارى الأوروبى . .

والكواكبى يواصل نقد الأتراك وإدانتهم لشذوذهم عن «التعرب والاستعراب»، فهم قد شذوا عن سيرة الدول السابقة، التى «تخلقت بأخلاق الرعية، وتكلمت بلغتها، فأخلاقها فجنسيتها . . كآل بويه، والسلجوقيين، والأيوبيين، والجراكسة، وآل محمد على، فإنهم ما لبثوا أن استعربوا وتخلقوا بأخلاق العرب، وامتزجوا بهم، وصاروا جزءًا منهم . . . ولم يشذ فى هذا الباب غير المغول الأتراك، أى العثمانيين، فإنهم بالعكس يفتخرون بمحافظتهم على غيرية رعاياهم لهم! . . ».

ويظهر **الكواكبى** تلك المفارقة . . . فلقد أخذ نفر من الأتراك العثمانيين يقلدون الأوروبيين «يتفرنسون ويتألمنون!» على حين ظلوا على «شديد بغضهم للعرب» حتى لقد جعلوا من إهانة العروبة والعرب حكمًا وأمثالاً فى لغتهم التركية! . . فرأينا فى هذه اللغة هذه الكلمات:

ديلنجى عرب = العرب الشحاذين!

عرب = الرقيق، والحيوان الأسود!

بس عرب = عربى قذر!

عرب عقلى = عقل عربى، أى: صغير!

عرب طبيعتى = ذوق عربى، أى فاسد!

عرب جكه سى = حنك عربى، أى كثير الهذر!

يونى يبرسه م عرب أو له يم = إن فعلت هذا أكون من العرب؟!

نرده عرب نرده طنبوره = أين العرب من الطنبور؟!

عرب جنكنه سى = نور العرب!

ووجدنا فى التركية سبابا فى المصريين خاصة:

كور فلاح = الفلاحين الأجلاف!

قبطى عرب = النور المصريين!

ومن سبابهم للسوريين خاصة:

نه شامك شكرى ونه عربك يوزى = دع الشام وسكريارتها ولا تر وجوه العرب!

يحصى الكواكبى تلك «الأدلة اللغوية» على العداء «التركى ـ العربى»، ثم يعقب بأن العرب قد بادلوهم عداء بعداء، وقابلوا سبابهم هذا بتسميتهم «بالأروام». . وبقولهم: «ثلاث خلقن للجور والفساد: القمل والترك والجراد!». . لكن الرجل يتحفظ فينبه على أن منطلق العرب فى العداء للأتراك، ليس عرقيًا، فهم يحترمون «أحرار الترك، الملتهبين غيرة تقتضى احترام مزيتهم!»(٥١). . فالعداء إنما هو لأولئك الذين تسلطوا بالاستبداد على الأمة العربية، وخيل إليهم الوهم إمكانية «تتريك» هذه الأمة العريقة والقومية المتميزة، حتى لقد تشبهوا بالأوروبيين، مفتخرين بذلك، وغايروا العرب، مفتخرين بذلك أيضًا. . فاستحقوا من العرب أن يبادلوهم عداء بعداء!

أما الأمر الذى انصرف إليه **الأفغانى**، كى يحققه، ورآه ممكنًا، بعد أن عجز عن إقناع السلطان العثمانى بتعريب الدولة. . وهو إنقاذ الولايات العثمانية غير الأوروبية، أى

الولايات العربية، فلقد كان، بكلمات أخرى، وفى الممارسة والتطبيق، ما سعى إليه هذا التيار التجديدى من إقامة الخلافة العربية على أنقاض خلافة آل عثمان، ومن بناء الدولة العربية التى تصبح مركز جذب للأمة العربية، والتى تبدأ مسيرة هذه الأمة نحو امتلاك أمرها بيدها كى تعود إلى قيادة المنطقة والتصدى لمد الاستعمار . .

ولقد كان الخطر الداخلى ـ القومى ـ الأعظم الذى هدد تسلط العثمانيين على الأمة العربية، فى القرن التاسع عشر، هو الإنجاز الذى صنعته مصر، تحت حكم **محمد على**، عندما حققت، بأسلوب العصر ووسائله، وحدة مصر والسودان وشواطئ البحر الأحمر العربية مع المشرق العربى والحجاز، فكادت الدولة العربية الكبرى أن تنقذ وتستخلص الأمة العربية من تسلط العثمانيين، وأوشكت ـ وهذا هام جدًا ـ أن تجدد شباب المنطقة، وتسد بالعصرية والنهضة تلك الثغرات التى أتاحها العثمانيون وحرسها الغرب كى يتسلل منها استعماره إلى بلادنا . .

ولقد ظل إنجاز مصر هذا شبحًا يقض مضاجع السلطان العثمانى حتى بعد أن نجح، متحالفًا مع الغرب الاستعمارى، فى إزالة هذا الخطر عن سلطته بتنفيذ معاهدة لندن سنة ١٩٤٠م . .

ومن هنا فلقد كان الحديث عن دور مصر القيادى فى المنطقة، وعن مكانها الرائد بالنسبة لجاراتها، وعن أن حكومتها الوطنية العصرية هى المؤهلة ذاتيًا، وباتفاق جيرانها، لكى تكون المركز للكيان العربى الذى يضم الولايات والأقاليم من حولها . . كان هذا الحديث حديثًا قوميًا عربيًا يعنى البعث والإحياء لذلك الخطر الذى يخشاه العثمانيون . . ولقد كان **الأفغانى**، وكذلك **الكواكبى**، فى مقدمة أصحاب هذا الحديث! . .

فالتيار التجديدى الذى قاده **الأفغانى** كان عقلانيا ومستنيراً . . ومن ثم فإن بذوره الفكرية كانت وثيقة الصلة بأكثر البيئات العربية تقدمًا وتحضراً يومئذ، وهى مصر، كما أن هذه البيئة وتربتها كانت أكثر المواطن صلاحا لاستنبات هذه البذور ونموها . . ومن هنا كان مكان مصر الخاص والرائد فى فكر **الأفغانى** وتجربته . . . فهو قد تحدث عن تجربة نهضتها فى ظل حكم محمد على حديثًا ينم عن عبقرية فى رصد الأبعاد الحقيقية لتطور المجتمعات، حتى لقد اعتبر محمد على نابغة الدهر وأعجوبته، بل نابغة العصور والأجيال، الذى «حمل تحت عمامته دماغا فعالاً، وعقلاً جوالاً، وبصراً نافذاً، وفكراً ثاقبًا، ورأيا صائبًا!» . . أما مصر عنده فهى: «أهم مواقع الشرق، وروح الممالك الإسلامية، وباب الحرمين الشريفين . . » وهى، عنده، «أحب بلاد الله إلىّ، وقضاياها

أهم قضايا المسألة الشرقية، وهى مفتاحها. . ولقد كان المتأمل فى سيرها ـ قبل التدخل الاستعمارى فيها ـ يحكم حكمًا عامًا لم يكن بعيدًا من الواقع : **أن عاصمتها لا بد أن تصير، فى وقت قريب أو بعيد، كرسى مدنية لأعظم الممالك الشرقية، بل كان هذا الأمر أمراً مقرراً فى نفوس جيرانها من سكان البلاد المتاخمة لها، وهو أملهم الفرد كلما ألم بهم خطب أو عرض خطر..»** (٥٢).

ولقد أنشأ **الأفغانى** بمصر، فى سبعينيات القرن التاسع عشر التيار الشعبى فى المعارضة والتنوير، وأقام «الحزب الوطنى الحر» كى يحول دون الاستعمار الأوروبى والتهام مصر. . فلما سارت الأحداث سيرتها، واحتل الإنجليز مصر، أقام «جمعية العروة الوثقى» السرية، التى كان تحرير مصر أهم أسباب قيامها وأولها، ومن أكثر المهام التى ناضلت فى سبيلها. . وعن هذه الحقيقة يعبر **الأفغانى** بقوله : «إن كشف ـ [إجلاء] ـ الإنجليز عن مصر هو غلق لكل بلية مهيأة فى المسألة الشرقية». . ثم يمضى فيقسم قائلاً : «وعزة الحق! إن ما كتبته عن حق مصر، وما استنهضت من الهمم، وما حذرت به من سوء المصير، لو تلى على الأموات، لتحركت أرواحهم، ولرفرفت على أجداثهم، ولأحدثت لأعدائهم أحلامًا مزعجة ومراء مريعة! كاد ألا يخلو سطر من «العروة الوثقى» إلا وفيه ذكر مصر ؛ ولا براهين وأدلة على ظلم الإنجليز إلا ويتمثل فى مصر، ولا خوف من شر مستطير. . إلا وتراه فى التهاون فى أمر مصر ؛ وذلك لأن جرح مصر كان ولم يزل له فى جسم الأمة الإسلامية والعرب عمومًا نغولاً ـ [فسادًا] ـ وبعروقها اتصالاً. . » (٥٣).

ولقد ظلت **للأفغانى** ـ حتى أواخر حياته، وحتى بعد أن مكن الإنجليز لأقدامهم فى مصر ـ آمال فى قيادة مصر للنهضة العربية، حتى لقد اتهم، وهو بالآستانة، بالاتفاق مع الخديو **عباس حلمى** الثانى للعمل على إقامة خلافة عربية، من حول الخديو، تستنقذ الولايات العربية من السلطة العثمانية ـ وهو مشروع **محمد على** القديم ـ ولما اضطر الرجل للدفاع عن موقفه ودفع الاتهام عن نفسه، لم يتخل عن إيمانه بأن هذا هو دور مصر ومكانها، فقط علق نجاح هذا المشروع على تحررها من الاستعمار الإنجليزى، وعلى اجتماع صفات القيادة، التى تمتلكها مصر، فيمن يقود هذه الخلافة وتعقد له بيعتها، وهى الصفات التى حددها بأنها «**همة محمد على، ومضاء إبراهيم باشا، وسخاء الخديو إسماعيل**» (٥٤). . فإذا اجتمعت تلك الصفات «للخليفة» قامت الخلافة العربية التى تضم مصر والمشرق ؛ لأن «سوريا الجغرافية» ـ [الشام الكبير] ـ لمن حكم مصر بمنزلة اللازم والملزوم، وهى «مفتاح العراق!» (٥٥) كما قال **جمال الدين**.

وهذا الهدف الذى فكر فيه **الأفغانى**، هدف الخلافة العربية التى تتخذ مصر مكانًا لها، قالوا إن **الكواكبى** قد سعى إليه بعد هجرته من حلب إلى مصر، وأنه قد نسق جهوده فى سبيله مع طموحات الخديو **عباس** [٥٦] . . أما قبل هذه الهجرة فإن فكرة الكواكبى عن الخلافة فى عصره يحددها فكر «جمعية أم القرى» المدون بسجل مذاكرات مؤتمرها، المنشور بكتاب «أم القرى». . وهو فكر حاسم فى إدانة السلطنة العثمانية، والدعوة إلى استقلال العرب عنها، وإلى إقامة «**خلافة عربية**» فى الحجاز، حيث البيئة العربية التى لم تفسدها انحرافات الدولة العثمانية عن نهج الإسلام وأخلاقيات العروبة. . على أن تقتصر الفاعلية السياسية والسلطان لهذه الخلافة على إقليم الحجاز فقط، وأن تكون لها هيئة استشارية تمثل الشعوب الإسلامية، عربية وغير عربية. . فهى رمز للخلافة العربية الكبرى، وبديل عن خلافة العثمانيين، يسقط اغتصابهم لهذا المنصب، ومنارة تغرى العرب، مستقبلاً، بتحويلها من حكومة شبيهة بدولة الفاتيكان إلى سلطة حقيقية توحد العرب تحت سلطان خليفة عربى واحد. . إنها دعوة لتحقيق الاستقلال للولايات العربية العثمانية، ولإتاحة فرصة زمنية تحكم فيها هذه الولايات وتنهض فى ظل الاستقلال، مع وجود «الخلافة النموذج والرمز» لعلها تكون مصدر جذب وإغراء يجمع العرب ثانية، ويعد دور الاستقلال، إلى الطريق! . . ومن الطريف أن الكواكبى قد جعل هذه الخلافة العربية «جمهورية»؛ لأنه قد جعل اختيار الخليفة من اختصاص الهيئة الشورية، فهى التى تنتخبه كل ثلاثة أعوام! [٥٧] . .

أما **الأفغانى**، فإنه بعد استقرار الاحتلال الإنجليزى فى مصر - وقبل ولاية الخديو عباس الثانى، صاحب الطموحات الوطنية والمساعى التى تعدت حدود مصر - نراه يسعى، عمليا لإقامة الخلافة العربية فى شبه الجزيرة (نجد والقطيف واليمن)، حيث كانت هذه المنطقة لا تزال بعيدة عن نفوذ الغرب الاستعمارى، وبمعزل عن السيطرة الكاملة للأتراك العثمانيين. . ولقد غادر **الأفغانى** أوروبا سنة ١٨٨٦م إلى هذه المنطقة ساعيًا لتحقيق هذا الهدف، ولكن استدعاء الشاه الإيرانى **ناصر الدين** [١٨٣١ - ١٨٩٦م] له صرفه عن استكمال مسعاه [٥٨] . . وبعد سنوات رأينا الإمام **محمد عبده** يؤيد هذا المشروع، نظريًا وفكريا، عندما يتحدث إلى المستشرق «**بلنت**» الذى كان يسعى فى هذا السبيل . . ولكنه يرفضه عمليًا؛ لأنه سيؤدى إلى قيام صراع بين العرب وبين الأتراك لن يستفيد منه إلا الغرب الاستعمارى، وبعبارته: «إن العرب فى نجد أهل لهذا الاستقلال، ولكن الترك لا يمكنونهم منه، وعندهم من القوة العسكرية المنظمة ما ليس عند العرب،

فإذا شعروا بذلك أو رأوا بوادر قاتلوهم حتى إذا وهنت قوة الفريقين وثبت دول أوروبا الواقفة لهما بالمرصاد، فاستولوا على الفريقين أو على أضعفهما، وهذان الشعبان هما أقوى شعوب الإسلام، فتكون العاقبة إضعاف الإسلام وقطع الطريق على حياته!»(٥٩) . . فكأنه كان يقرأ صفحة الغيب التى ظهرت بعد ما يزيد على عشر سنوات من وفاته، خلال أحداث الثورة العربية، ومعاهدة «سايكس ـ بيكو» وما حدث من الغرب الاستعمارى للمشرق العربى!

ثم رأينا الأفغانى يسعى لتحقيق «حرية اليمن واستقلالها، تمهيداً لاستقلال البلاد العربية» عن السلطنة العثمانية، فيؤيد منهج صحيفة «البيان» التى أصدرها محمد باشا المخزومى [١٨٦٨ ـ ١٩٣٠م] لهذا الغرض سنة ١٨٩٣م، وهى التى اتهمت من العثمانيين بهذه التهمة، وألغيت لهذه الأسباب!(٦٠) . .



ونحن عندما نقرأ فى الآثار الفكرية لأعلام هذا التيار التجديدى ما كتبوه عن العرب والحضارة العربية والتراث العربى وعبقرية الأمة العربية، نضع يدنا على الحقيقة التى تقول: إن إيمان هذا التيار بالعروبة والقومية العربية، والخلافة العربية ـ [التى ترمز للوحدة العربية] ـ لم يكن انطلاقًا من ضرورات عصرية وسياسية مقطوعة الصلة بماضى هذه الأمة العريق، وإنما كان اجتهاداً للعصر، يستجيب لضروراته، وفى ذات الوقت مدعومًا بالصفحات المشرقة فى تراث هذه الأمة وحضارتها . .

فحتى الإسلام، وهو دين للإنسانية، عربًا وغير عرب، نرى **محمد عبده** يقول عنه إنه: دين عربى، وإن الحضارة العربية المزدهرة قد جعلت ـ يوم ازدهرت ـ العلم عربيًا كذلك؛ فامتلك العرب: الدين، والعلم، واللغة . . وجميعها كان عربيًا . . !

وكتابات **الأفغانى** تفيض بالحديث عن عبقرية العرب وسبقهم فى العلوم والفنون . . «فلقد وصل جهابذتهم فى كل فن إلى الغاية منه» . . فالجبر وضعه **أبو السمح** (قبل أكثر من ألف عام) والجاذبية ـ قبل إسحاق نيوتن (Newton) [١٦٤٢ ـ ١٧٢٧م] وضعها **أبو بكر بن بشرون**، فى القرن الثالث الهجرى، وسماها: «قوة حاسة قابضة، منعكسة إلى المركز، الأرض!» . . وهو الذى اكتشف، أيضًا، «التحليل والتركيب» وسماه «الحل والعقد»، قبل **لافوازيه** (La voisiey) [١٧٤٣ ـ ١٧٩٤م] . . وكذلك اكتشف الفوسفور واستحضره، واستحضر الأوكسجين من حجر المغنيسيا . . **وجابر بن حيان** [٢٠٠ هـ

٨١٥م] هو الذى اكتشف حامض الآزوت . . **وأبو بكر الرازى** [٦٤٦ ـ ٣٢٩هـ ـ ٨٦٠ ـ ٩٤٠م] هو مكتشف حامض الكبريت . . وهكذا كانوا الأساتذة السابقين فى مختلف الميادين! (٦١) . .

وحتى عندما يكون الحديث عن الإصلاح الدينى للإسلام، والمتدينون به عرب وغير عرب . . وبصدد التخطيط لنهضة الشرق دينيا، نجد أعلام هذا التيار ينيطون بالعرب القيادة والريادة فى هذا الميدان، ففى رأى **الكواكبى** أن «**العرب هم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية، بل الكلمة الشرقية. العرب أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعًا فى الدين وقدوة للمسلمين، حيث كان بقية الأمم قد اتبعوا هديهم ابتداء، فلا يأنفوا عن اتباعهم أخيرًا..**»(٦٢).

ومن الأمور التى تؤكد وعى هذا التيار التجديدى بالطابع القومى والمعنى القومى عند استخدام أعلام لمصطلح «العرب»، أنهم قد تحدثوا عن الأمة العربية باعتبارها «قومًا» يتدين أهله بأكثر من دين، ويتمذهبون بأكثر من مذهب . . ولقد سبقت إشارتنا إلى آراء **الأفغانى** عن أن العرب أمة قبل كل دين ومذهب، وعن كون اللغة العربية جامعة تجمع العرب جميعًا، وأنها قد غدت بالنسبة للعرب غير المسلمين جامعة من أفخر الجامعات التى تجمعهم بالعرب المسلمين، منذ أن تعربوا حتى الآن . . . ولقد تحدث الكواكبى أيضًا عن العرب غير المسلمين «الناطقين بالضاد» فدعاهم إلى الحذر من شراك الغرب الاستعمارى الذى يريد جرهم بحبل الدين الذى يزعم أنه رباط بينه وبينهم؛ لأن «هذا الغرب مادى، لا دين له غير الكذب، فما تظاهره مع بعضنا بالإخاء الدينى إلا مخادعة وكذبًا! . .» . . . ثم إنه يدعو إلى دولة قومية، وليس إلى دولة دينية إسلامية، فهو، كغيره من أعلام هذا التيار، كما سبق وأشرنا إلى مذهبه، ينكر وجود سلطة دينية أو كهنوتية فى الإسلام، ويدعو ـ كما قال السيد رشيد رضا ـ إلى فصل السلطتين . . والدولة القومية التى دعا إليها تحدث عنها بصدد كشفه لأصابع الاستعمار الإنجليزى والفرنسى فى الفتنة الطائفية التى نشبت بين الدروز والموارنة سنة ١٨٦١م، فأشار على العرب جميعًا، مسلمين وغير مسلمين، إلى اختيار طريق «الاتحاد الوطنى، دون الدينى، والوفاق الجنسى ـ [القومى] ـ دون المذهبى» كما فعلت أمم أوروبية وأمريكية سبقتنا على هذا الطريق . . ونادى قومه جميعًا: «**تعالوا، ندبر شأننا، نتفاهم بالفصحاء، ونتراحم بالإخاء، ونتواسى فى الضراء، ونتساوى فى السراء.. ندبر حياتنا الدنيا، ونجعل**

الأديان تحكم فى الأخرى فقط . . نجتمع على كلمة سواء، ألا وهى: فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن، فلنحيا طلقاء أعزاء!» (٦٣) . .

هكذا فكر أعلام هذا التيار التجديدى، على جبهة العروبة، بمصر والمشرق العربى . . أما فى المغرب، فلقد صنعوا إنجازًا قوميًا عربيًا، كان تحقيقه أغرب من الخيال وأقرب إلى المحال!

كانت فرنسا قد شرعت فى احتلال الجزائر سنة ١٨٣٠م، وأخذت فى تثبيت استعمارها لها بعد القضاء على المقاومة الجزائرية سنة ١٨٤٨م، لكنه لم يكن احتلالا كغيره من أشكال الاحتلال . . ولم يكن استعمارًا كالذى شهدته أو تشهده كثير من البلاد فى آسيا وإفريقيا . . فهو لم يقف عند اغتصاب المستعمر «للدولة» و«الإدارة» و«الحرية» و«الأرض» و«الثروة» التى كانت للجزائريين على أرض وطنهم، وإنما ذهب المستعمر الفرنسى فأراد سحق الهوية القومية للشعب، وإلغاء عروبتهم؛ لأنها رمز مغايرتهم للفرنسيين، وهو قد أراد أن يكونوا فرنسيين، حتى يكون وطنهم، ليس مجرد مستعمرة فرنسية، وإنما الامتداد الإفريقى الفرنسى عبر البحر المتوسط! . . كما ذهب هذا المستعمر، أيضًا، إلى مسخ الإسلام، حتى يزيل طابعه القومى العربى فى البيئة العربية الجزائرية، وينزع منه عوامل المقاومة، فيتحول من شوكة بحلق الاستعمار إلى قيد يثقل خطو المناضلين فى سبيل الحرية والاستقلال! . .

وإذا شئنا كلمات تحدد هدف الاستعمار هذا، ومن ثم تحدد المهمة القومية العربية التى نهض بها هذا التيار التجديدى بالمغرب، عندما تصدى لمقاومة هذا الهدف الاستعمارى، وجدنا فى كلمات مفكرى الاستعمار الفرنسى الكثير . . فالكاتب الصهيونى **ماكس نوردو** يقول: «إن شمال إفريقيا سيكون مهجرًا ومستوطنًا للشعوب الأوروبية، وأما سكانه الأصليون فسيدفعون نحو الجنوب، إلى الصحراء الكبرى، إلى أن يفنوا هناك!» . . والمفكر الفرنسى الاستعمارى **سايسيمون دى** يقول عن الجزائر يوم احتلالها: «إن هذه المملكة الجزائرية ستصبح بلدًا جديدًا، يتدفق إليه الفائض من السكان ومن نشاط أبناء فرنسا!» (٦٤) .

وحتى يتحقق هذا الاستعمار الاستيطانى للمستعمرين الفرنسيين بالجزائر العربية كان السعى الحثيث والعنيف لسحق قومية الجزائريين العربية ونزع هويتهم المتميزة، وهى: العروبة، والإسلام، طالما كان هذا الإسلام محافظًا على عروبتهم ومغايرتهم

للفرنسيين . . فسعوا إلى «فرنسة» الجزائر لغويا، بإحلال الفرنسية محل العربية، وكتبوا بأحد التقارير التى وضعت سنة ١٨٤٨م : «إن الجزائر لن تصبح فرنسية إلا عندما تصبح لغتنا الفرنسية لغة قومية فيها، والعمل الجبار الذى يتحتم علينا إنجازه هو السعى وراء جعل الفرنسية اللغة الدارجة بين الأهالى إلى أن تقوم مقام العربية، وهذا هو السبيل لاستمالتهم إلينا، وتمثيلهم بنا، وادماجهم فينا، وجعلهم فرنسيين . . !» (٦٥) . . ولقد صنع الفرنسيون كل ما خطر ببال مستعمر استيطانى غاشم لتحقيق هذه الأهداف . . فأغلقوا، يوم احتلوا البلاد أكثر من ألف مدرسة . وبعد قرن وربع القرن من احتلالهم ـ [سنة ١٩٥٤م عندما أعلنت الثورة المسلحة ضدهم] ـ كانت الأمية فى الجزائر ٩١٪ . وغير الأميين كانت لغتهم الفرنسية، وكانوا سجناء فى فكر العدو ولغته، فهم بالمقياس القومى أميون! . . أما الذين كانوا يقرءون العربية فلم يزد تعدادهم عن ٢٠٠,٠٠٠، تعلمت أغلبيتهم الساحقة فى المدارس التى أقامها التيار القومى العربى لحركة التجديد والإصلاح، كى يقاوم بها أهداف الاستعمار! . .

ولقد أتى على الاستعمار الفرنسى، بالجزائر، حين من الدهر خيل إليه أنه قد نجح فى سحق الهوية القومية للجزائر العربية، فرجال الدين الرسميون قد أصبحوا جواسيس لإدارته، وشيوخ الطرق الصوفية يشيعون بين المريدين أن قوته وهيمنته هى مظهر للقدرة الإلهية والإرادة الربانية! . . واللغة العربية قد غدت من المحرمات! . . والطابع العربى للإسلام أصبح محظوراً! ونفر غير قليل من الجزائريين يندمجون فى فرنسا الأم! . . حتى لقد أعلن الكاردينال «لافيجرى» فى احتفالهم بمرور قرن على بدء احتلالهم لها «أن عهد الهلال فى الجزائر قد غبر، وأن عهد الصليب قد بدأ، وأنه سيستمر إلى الأبد. . . وأن علينا أن نجعل أرض الجزائر مهداً لدولة مسيحية مضاءة أرجاؤها بنور مدنية منبع وحيها الإنجيل!» (٦٦) . . وبالطبع فإن الكاردينال كان يكذب على المسيحية وعلى الإنجيل، فلو كان الأمر أمر مسيحية ففيم كان العداء للعروبة، وفى العرب مسيحيون لغتهم العربية؟! . . إن العداء لعروبة الجزائر، وللإسلام إذا كان سندا للعروبة ومظهراً للتمايز القومى عن المستعمر، يجعل المعركة وطنية وقومية، ويخرج الدين من إطارها اللهم إلا إذا كان ـ كما حدث بالفعل ـ وسيلة قهر وأداة استعمار! . .

وفى مواجهة هذا المخطط الذى عرف طريقه للممارسة والتطبيق، اختلج ضمير الجزائر العربية المسلمة فأفرز الجناح الغربى لتيار التجديد العقلانى القومى المستنير، الذى تمثل فى الشيخ عبد الحميد بن باديس، ورهطه (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) . .

وعندما كان الاستعمار الفرنسى يحتفل بمرور قرن على استعماره للجزائر، ويذيع كلمات الكاردينال **«لافيجرى»** وأمثاله، كتب ابن باديس: «إن الجزائر بلد عربى. . ومن ذا الذى يفكر فى إنكار هذه الحقيقة؟! وهى أرض إسلامية أصيلة، وذلك حق أيضا!. . ومهما يكن من إرادة إمبريالية، فى الماضى والحاضر، ومهما يكن من قوة حرابها، فإن هذه الظاهرة التاريخية صادقة تمام الصدق» (٦٧).

وفى مواجهة المثقفين الجزائريين الذين اقتادتهم ثقافتهم الفرنسية إلى حظيرة القومية الفرنسية ـ أو هكذا ظنوا ـ فاندمجوا فى «فرنسا الأم» وكتب ممثلهم **فرحات عباس** سنة ١٩٣٧م منكراً وجود «وطن جزائرى». . فى مواجهة هؤلاء كتب **ابن باديس** مؤكداً على وجود هذا الوطن، وعلى تميزه القومى عن فرنسا، بل ومؤكداً أن هذه حقيقة موضوعية لا تؤثر فيها الإرادة الإنسانية أى تأثير!: «. . إن هذه الأمة الجزائرية ليست هى فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا، ولو أرادت!. . بل هى أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد، فى لغتها، وفى أخلاقها، وفى عنصرها، وفى دينها، ولا تريد أن تندمج. . ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائرى بحدوده الحالية المعروفة. .»(٦٨).

وكما أبصر الاستعمار الفرنسى أن سبيله إلى تحويل الجزائر العربية إلى جزء من فرنسا هو سحق قوميتها عن طريق إحلال لغته محل عربيتها. . أبصر **ابن باديس** أن اللغة العربية هى الخيط الذى يشد الجزائر إلى ماضيها العربى، وهى السبيل إلى جزائر المستقبل العربية، والمستقلة. . فكتب يقول: «إننا نعتصم بالحق، ونعتصم بالتواضع عندما نقول: إننا شعب خالد، ككثير من الشعوب، ولكننا ننصف التاريخ إذا قلنا: إننا سبقناها بهدايتنا، وسبقنا هذه الأمم فى نشر الحق أيام كانت فى ظلمات الجهل، **ذلك ما كنا فيه وما سنعود إليه،** وإنما علينا أن نعرف تاريخنا، ومن عرف تاريخه جدير بأن يتخذ لنفسه منزلة لائقة فى هذا الوجود، **ولا رابطة تربط ماضينا المجيد بحاضرنا الأعز والمستقبل السعيد إلا هذا الحبل المتين: اللغة العربية، لغة الدين، لغة القومية، لغة الوطنية المحروسة، إنها وحدها الرابطة بيننا وبين ماضينا وأجدادنا الغر الميامين، تربط أرواحهم بأرواحنا.. وهى وحدها اللسان الذى نعتز به، وهى الترجمان عنا فى القلب من عقائد، وما فى العقل من أفكار، وما فى النفس من آلام وآمال!..»** (٦٩).

فما قرأناه **للأفغانى** عن دور اللغة، كرباط للأمة، وأثرها فى جمع شتات القومية التى تصارع أعداءها كى تتوحد بعد الشتات، نجده هنا عند **ابن باديس**. . الذى كتبه وبشر به،

ثم وضعه موضع التطبيق يوم أنشأت «جمعية العلماء» ١٧٠ مدرسة يتعلم فيها الجزائريون العربية، بعد أن حرمت فيما عدا هذه المدارس، وذلك غير «الكتاتيب» التى طورتها حتى اقتربت بها من المدارس الابتدائية.. ويوم نجحت هذه الجمعية فى جمع كلمة التيارات السياسية الجزائرية سنة ١٩٣٨م على المطالبة باللغة العربية، فكتبوا للحكومة الفرنسية: «إن مسألة اللغة العربية والتعليم الدينى بالقطر الجزائرى ليست مسألة حزب خاص أو جمعية معينة، بل هى مسألة الأمة جمعاء.. تختلف فى كل شىء وتتفق فيها!»(٧٠).. ويوم نجحت، بقيادة ابن باديس فى إعداد الجيل الذى أحيا الوطن الجزائرى فى نفوس أبنائه، ومهد الطريق لجيل آت لينتزع هذا الوطن، بالثورة، من قبضة الاستعمار!.. حتى لقد كتب الفرنسيون عن هذا الجهد التجديدى القوى فقالوا: «إن مجددى فكرة الوطن الجزائرى هم هؤلاء الذين أسسوا جمعية العلماء.. لقد ربطوا محاولتهم لتجديد الإسلام وللقضاء على الطرق الصوفية بمحاولة تجديد الوطن الجزائرى... **وهم ينتظرون أن يتقدم رجال آخرون لاستعمال السلاح الذى يصقلونه الآن بأيديهم ويعدونه!..»**(٧١).

نعم.. لقد أصبحت العروبة والقومية العربية، على يد ابن باديس و«جمعية العلماء»، طوق نجاة الجزائر من هاوية السحق القومى.. والسلاح الذى حقق به هذا التيار التجديدى نصراً خيل للكثيرين أن تحقيقه قد غدا أحد المستحيلات!..

هكذا، وعلى هذا النحو واجه التيار التجديدى العقلانى المستنير ذلك التحدى القومى... سواء ذلك الذى أراد أصحابه تتريك العرب كى يصبحوا أتراكا مسلمين، أو فرنستهم حتى يصبحوا مسلمين فرنسيين!..

ومع الديمقراطية.. ضد الاستبداد

وكان الانفراد بالسلطة والاستبداد بأمر الأمة واحداً من التحديات التى طبعت الحياة السياسة لعصورنا الوسطى، و«المملوكية ـ العثمانية» على وجه الخصوص.. فحديث القرآن الكريم والسنة عن الشورى لم يجسد فى مؤسسات نيابية دستورية كما هو الغاية منه، وكلمات الفقهاء عن «أهل الحل والعقد» لم تتعد صفحات مصادر الفقه الإسلامى.. ولقد أثمر هذا الاستبداد، الذى طال عليه الأمد، سمات سلبية طبعت

شخصية الأمة، وجعلت جماهيرها تقاوم الاستبداد، عندما عجزت عن تحديه بالفعل الإيجابى، باللامبالاة، وإدارة الظهر لأمور الحياة العامة، وهى مقاومة من نوع: أضعف درجات الإيمان الضعيف! . .

حدث ذلك فى أمة لها فى الشورى تراث نظرى. . ولها فى اختيار الخلفاء وبعض أشكال الشورى القريبة من النظامية تراث عملى. . ثم إن أوروبا، بعد الثورة الفرنسية، أخذت تطور تراثها اليونانى القديم فى الديمقراطية حتى وصلت إلى جعل السلطة التشريعية والرقابية للمجالس النيابية المنتخبة من عامة الناس. . فنظر التيار التجديدى، بسلفيته، إلى تراثه، وبعقلانيته واستنارته إلى الحضارة الأوروبية، فوجد أن إحلال سلطة الشعب محل سلطة الفرد، من خلال المجالس النيابية المنتخبة هو التصدى لذلك التحدى المتخلف من بقايا العصور الوسطى. . فليس التقدم المادى الكمى هو ما ينقص الشرق، فلقد حققت مصر منه الكثير على عهد **محمد على وإسماعيل**. . لكن سلطة الفرد ظلت تبدد عائد هذا التقدم فيما لا يفيد، وتحرمه من طاقات الأمة الخلاقة المبدعة، وتحجب مشورة الأمة البناءة عن أن تدعم إخلاص الحاكم وقدراته. . بل لقد ظلت سلطة الفرد، وما سمى بنمط الحكم الشرقى! ثغرة حرص الغرب الاستعمارى على بقائها غير مسدودة، حتى تظل فرصته سانحة لاغتصاب استقلال البلاد، بدليل هجمته على الثورة العرابية عندما نهضت لتسد هذه الثغرة بمجلس النواب والدستور. .

ولقد كان الحاكم الفرد يتذرع بقصور الشعب وعجزه عن ممارسة حريته والقبض على ناصية مصيره، وكان ذلك هو منطق **الخديو توفيق** [١٨٥٢ - ١٨٩٢م]، لكن **الأفغانى** حدثه بأن فى الشعب الأكفاء، كما أن فيه الخاملين، وكما تكون نظرة الحاكم للأمة وتقديره لها تكون نظرتها إليه وتقديرها له! . . «إن شعب مصر كسائر الشعوب، لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل. فبالنظر الذى تنظرون به - يا سمو الأمير - إلى الشعب المصرى وأفراده ينظرون به إليكم! . . ». . ثم يمضى **الأفغانى** ناصحًا الخديو «بالإسراع فى إشراك الأمة فى حكم البلاد، عن طريق الشورى، بالأمر بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين وتنفذ الأحكام. . ». . ويحدد **الأفغانى** أن الحكم النيابى الذى يريده ليس «شكلاً» بلا مضمون، وأن المجلس النيابى إن لم يكن نابعًا من الأمة، منتخبًا بإرادتها الحرة المختارة، فلن يؤتى الثمرة المرجوة منه، وتحديده هذا يأتى فى حديثه عن وضع مصر فيقول: «إن حكم مصر بأهلها إنما أعنى به: **الاشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح**. . ذلك أن القوة

النيابية لأى أمة كانت لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقى إلا إذا كانت من نفس الأمة، وأى مجلس نيابى يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية، فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على إرادة من أحداثها. . »(٧٢).

ولقد أفاض **الكواكبى** فى تحليل ظاهرة الاستبداد، والبحث عن أسبابها الحقيقية، ووصف علاج الأمة من أمراضها. . فذكر أن الحكماء قد أجمعوا، بعد البحث الطويل العميق، على أن الاستبداد، وانفلات سلطة الفرد من حدود القانون وقيود الدستور «هو المنشأ الأصلى لكل شقاء بنى حواء!»(٧٣). . ونفى ما يزعمه البعض من أن علة أمراض الشرق وأسبابها هى «فقد التمسك بالدين»؛ لأن العلة عنده هى «فقد الحرية السياسية»، بل لقد رأى «أن التهاون فى الدين ناشئ من الاستبداد! . . »(٧٤). . وكشف عن سر ما شاع ويشيع دائمًا من إلقاء تبعة التخلف والانحطاط على «التهاون فى أمور الدين»، وقال إن تلك سمة من سمات «الأمم المنحطة»، يظن نفر من بنيها أن التدين، بمعنى كثرة العبادة والنسك، سيثمر صلاح الحال، على حين أن هذا الجانب من جوانب الدين لن يزعج الاستبداد ولن يقض مضاجع المستبدين، بل ربما أعانهم هذا الجانب من الدين على إحكام قبضة استبدادهم، ومن ثم إبقاء الأمة فى انحطاطها إلى ما شاء الله. . يقول **الكواكبى**: « . . والأمر الغريب أن كل الأمم المنحطة، من جميع الأديان، تحصر بلية انحطاطها السياسى فى تهاونها بأمور دينها، ولا ترجو تحسين حالتها الاجتماعية إلا بالتمسك بعروة دينها تمسكًا مكينًا، ويريدون بالدين العبادة. ولَنِعْمَ الاعتقاد لو كان يفيد شيئًا، ولكنه لا يفيد أبدًا. . . ذلك أن الدين بذر جيد لا شبهة فيهِ، فإذا صادف مغرسًا طيبًا نبت ونما، وإن صادف أرضا قاحلة مات وفات، أو أرضا مغراقًا هاف ولم يثمر. وما هى أرض الدين؟! هى تلك الأمة التى أعمى الاستبداد بصرها وبصيرتها، وأفسد أخلاقها ودينها، حتى صارت لا تعرف للدين معنى غير العبادة والنسك، اللذين زيادتهما عن حدهما المشروع أضر على الأمة من نقصهما، كما هو مشاهد فى المتنسكين!(٧٥). .

وبعد أن يكشف الكواكبى أن الاستبداد هو علة انحطاط الشرق، يضع أيدينا على ركائزه ودعائمه التى تحكم من قبضته على رقاب الأمة وتضمن له قوة واستمرارًا. . فهو ليس شهوة شخصية فقط، ولا غفلة جماهيرية فحسب، وإنما هناك ركائز يعين كشفها المجاهدين فى سبيل الحرية على اقتلاعها. . فالإرهاب ركيزة للاستبداد. . والقوة المسلحة، وخاصة إذا كانت مملوكية أو مقطوعة الصلة، قوميًا، بالأمة، ركيزة ثانية. . . والقوة المالية وأصحابها ركيزة ثالثة. . ورجال الدين الذين ربطوا أنفسهم بنظام المستبد

ركيزة رابعة . . والعادة والألفة التى تجعل الناس يستنيمون للاستبداد ركيزة خامسة ! . . كل هذه ركائز للاستبداد يستند إليها . . وبعبارة **الكواكبى** : « . . إن الاستبداد محفوف بأنواع القوات ، التى منها : قوة الإرهاب ، وقوة الجند ، لا سيما إذا كان الجند غريب الجنس ، وقوة المال ، وقوة الألفة على القسوة ، وقوة رجال الدين ، وقوة أهل الرشوة ، وقوة الأنصار من الأجانب ! . . » (٧٦) .

وبعد أن يصور **الكواكبى** واقع الاستبداد الشرقى ، ويكشف ركائزه وأسبابه ، ودوره فى انحطاط الأمة ، يحدث العرب عن ماضيهم وتراثهم ، فيظهر لهم مدى التناقض بين حياتهم الأولى وميراث أجدادهم الأقدمين وبين انحطاطهم فى درك الاستبداد الذى يعيشون فيه تحت نير آل عثمان . . «فالعرب أعرق الأمم فى أصول الشورى فى الشئون العمومية . . والإسلامية مؤسسة على أصول الإدارة الديمقراطية ، أى العمومية» . . ومن ثم ، وبعد هذه المقارنة ، «فإن سبب الفتور ـ [الانحطاط] ـ هو تحول نوع السياسة من نيابية اشتراكية ، أى ديمقراطية تمامًا . . إلى سلطة شبه مطلقة ! » (٧٧) . . تلك هى المفارقة ، وذلك هو سبب الفتور !

وإذا كان فى ركون العرب إلى الاستبداد ، واستنامتهم له ما يناقض سيرة سلفهم الصالح ، وما يخالف تعاليم دينهم الحنيف ، فإن فيه أيضًا ما أصبح شاذا عن الحياة الحرة والنظم الديمقراطية التى دفعت بالنهضة الأوروبية إلى الأمام . . فالحضارة الأوروبية ، قد أطلقت لأممها «حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات ـ مستثنية القذف فقط ـ ورأت أن تحمل مضرة الفوضى فى ذلك خير من التحديد ؛ لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد ، يخنقون بها عدوتهم الطبيعية : الحرية ! (٧٨) . . وهذه الأمم خصصت منها جماعات باسم «مجالس نواب» وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية . . فما لنا لا نفعل مثلهم ، وقرآننا الكريم يحثنا على ذلك فيقول لنا : ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران : ١٠٤] . . » (٧٩) .

وهذا المجلس النيابى ، النابع من الأمة ، كما قال **الأفغانى** ، هو ما سماه تراثنا فى الفقه الإسلامى بأهل الحل والعقد ، كما قال الإمام **محمد عبده** ، الذى ذهب إلى القول بعصمة هذه الهيئة الدستورية فيما تقرر إذا هى أجمعت رأيها فى القرار (٨٠) ؛ لأنها ممثلة الأمة ، والأمة لها ، فى الفكر الإسلامى ، العصمة فيما تجمع عليه ، إذ «**إن أمتى لا تجتمع على ضلالة**» كما قال **الرسول** ـ عليه الصلاة والسلام (٨١) . .

ولم تكن الحرية السياسية، فى نظر التيار التجديدى، انفلاتا من مصالح الأمة، بل التزامًا بها، ولا كانت تخففًا من الأعباء، بل كانت إمعانا فى حمل المزيد من الأعباء القومية . . كانت تحريراً للذات من قيود الاستبداد، وذلك حتى تزداد عافيتها فتستطيع حمل المزيد من أعباء الأمة ومسئوليات الوطن . . وبعبارات **الكواكبى** «فإن الإنسان الحر: مالك لنفسه تمامًا، ومملوك لقومه تمامًا؟! . . »(٨٢) . . ونحن إذا قسنا حياة الحرية بواقع الاستبداد، ووضعنا فى الاعتبار الثمن الغالى والضريبة العالية التى يدفعها الإنسان فى سبيل الحرية، وجدنا الحرية، مع ثمنها الغالى، أنفع، بل و«أرخص»، من الاستكانة للاستبداد، وما يصحبه من توهم أننا قد آثرنا السلامة واقتصدنا فى التضحيات! . . فخسائر الإنسان، فردا وأمة، فى ظل الاستبداد لا تقاس بما يقدم فى سبيل الحرية من تضحيات، تعقبها ثمرات تستعصى على العد والوزن والقياس، ذلك **«أن الهرب من الموت موت! وطلب الحياة حياة!.. وإن الخوف من التعب تعب! والإقدام على التعب راحة!.. وإن الحرية هى شجرة الخلد، وسقياها قطرات من الدم المسفوح! والعبودية هى شجرة الزقوم، وسقياها أنهر من دم المخاليق المخانيق؟!..»**(٨٣) **كما يقول الشيخ عبد الرحمن الكواكبى.**

هكذا واجه هذا التيار التجديدى تحدى الاستبداد بالسلطة والتفرد بأمر الأمة . . وهو التحدى الذى تجسد فى تراث العصور الوسطى وواقع الدولة العثمانية . . فأدانه، وحاكمه على تراث العرب الأول فى الحرية، وفكر الإسلامية الأولى فى الشورى والديمقراطية، ثم نظر فى أسرار تفوق الخصم الجديد، أوروبا الاستعمارية، فوجد الحرية والديمقراطية أحد أسرار هذا التفوق، فدعا الأمة إلى استلهام تراثها فى الحرية والشورى، والاسترشاد بتجربة أوروبا فى الديمقراطية، تصديًا لتحدى الاستبداد، وأخذا بأسباب الانعتاق من قفص الاستعباد العثمانى والاستعمار الأوروبى على السواء! . .

وبالثورة الوطنية.. ضد الاستعمار

كأنما كان **الأفغانى**، رائد هذا التيار التجديدى، على موعد مع تلك العاصفة التى اجتاحت بها أوروبا أقطار العرب وديار الإسلام، عاصفة الاستعمار الحديث . . فقبل ثمانى سنوات من ميلاده بدأ احتلال فرنسا للجزائر سنة ١٨٣٠م . . وفى نفس عام مولده

[١٨٣٨م]، احتلت إنجلترا عدن. . وبعد ثلاثة أعوام من ذلك التاريخ نجحت إنجلترا، متعاونة مع السلطان العثماني، في إرغام مصر على التراجع إلى داخل حدودها الإقليمية سنة ١٨٤١م. وفي سنة ١٨٦٠م فجر الاستعمار الإنجليزي والفرنسي الأحداث الطائفية في الشام. . وفي سنة ١٨٦٨م انتصر التيار الممالئ للإنجليز في الدولة الأفغانية، وهو التيار الذي حاربه جمال الدين. . . وحول هذه السنوات وفيها كان الزحف الاستعماري دائمًا وحثيثا على كل من إيران، ومصر، وتونس، وليبيا، والسودان. . وقبل ذلك كانت الهند قد سقطت في شراك الإنجليز! . .

وأمام هذه العاصفة انهارت قلاع، وخارت عزائم، وتسرب اليأس إلى كثير من النفوس. . ومن ثم فلقد كانت المهمة الأولى لهذا التيار الذي قاده الأفغاني، على هذه الجبهة، هي زرع الأمل، وتأكيد حتمية النصر، شحذا للعزائم وتصاعدا بالإمكانات الأولية حتى تصل إلى إعصار وطني يوقف العاصفة الاستعمارية، ثم يقتلع ركائزها من الجذور!

ولذلك وجدنا **الأفغاني** يؤذن في الأرجاء: «لقد أوشك فجر الشرق أن ينبثق، فقد ادلهمت فيه ظلمات الخطوب، وليس بعد هذا الضيق إلا الفرج! . . إن هذا الشرق، وهذا الشرقي لا يلبث طويلاً حتى يهب من رقاده، ويمزق ما تقنّع وتسربل به هو وأبناؤه من لباس الخوف والذل، فيأخذ في إعداد عدة الأمة الطالبة لاستقلالها المستنكرة لاستبعادها! . . »(٨٤).

ولقد كان للاستعمار الإنجليزي نصيب الأسد في تلك الهجمة التي قامت بها أوروبا ضد العرب المسلمين، فهم ـ احتلالا أو نفوذا ـ في الهند وإيران والأفغان والعراق وعدن ومصر والسودان، ومن خلال السلطان على السلطة العثمانية يتداخلون في أغلب أرجاء عالم العروبة والإسلام. . ولهذا كان تركيز الأفغاني ضدهم، وعداؤه الشديد لهم، بل ومحاولته الاستفادة من التناقضات القائمة في السياسة الدولية لعرقلة مساعيهم في السيطرة على بلاد الإسلام. . فهو يقطع بأنه «لا توجد نفس تشعر بوجود الحكومة الإنجليزية على سطح الأرض إلا وقد مسها منهم شيء من الشر! . . »، ثم يتساءل عن شخصية الاستعماري الإنجليزي؟ فإذا بإجابته ترسم له صورة تشبه «الكاريكاتير» اللاذع والعنيف. . يتساءل: «من هو الإنجليزي؟ !» ثم يجيب: «إنه ضعيف يسطو على حقوق الأقوياء! . . صوت عال، وشبح بال! . . لقد صار الإنجليز للأمم كالدودة الوحيدة، على ضعفها، تفسد الصحة وتدمر البنية؟! . . » وعندما يصدر مجلة «العروة الوثقى» نجد التصدي لهزيمة الاستعمار الإنجليزي في طليعة الأهداف التي تحددت في

منهاجها، فهى تستهدف «إنهاض الدولة الإسلامية من ضعفها، وتنبيهها للقيام على شئونها، **ويدخل فى هذا تنكيس دولة بريطانيا فى الأقطار الشرقية، وتقليص ظلها عن رءوس الطوائف الإسلامية!..**» (٨٥).

ولقد وضع **الأفغانى**، انطلاقًا من عقيدة الجهاد الإسلامية، مهمة التصدى للاستعمار الإنجليزى فى إطار الواجبات والفروض الدينية، فضلاً عن الفرائض الوطنية.. ونبه الناس على أن تخاذل السلطة والسلطان العثمانى عن قيادتهم فى هذا السبيل لن يغير من وجوب ذلك وفرضيته؛ لأن الشريعة قائمة لا تحتاج فى القيام إلى أمر من السلطان.. فتحرير الوطن واجب، وهو على المسلم فرض دين وفرض وطنية، وعلى غير المسلم فرض وطنية، ومن ثم فهو فرض على الجميع «فكلنا نعلم أن **جميع المسلمين وعموم الوطنيين** يرون من فروض ذمتهم: السعى فى معاكسة سير الإنجليز، وإقامة الموانع فى طريقهم بقدر الطاقة والإمكان، قيامًا بما يوجبه الدين والوطن. ولا يحتاجون فى الانبعاث لهذا العمل الشريف إلى أمر سلطانى، فإن الشريعة الإلهية والنواميس الطبيعية فى كل ملة وكل قطر من أقطار الأرض تطالب كل شخص بصيانة وطنه والذود عن حوزته، وتبيح الموت دونه، بل توجبه فى مدافعة الباغين عليه!..» (٨٦).

ثم يلتفت **الأفغانى** إلى قومه، فيتساءل تساؤل المنكر والمستنكر استنامتهم عن مجاهدة الاستعمار، وهم من هم، وتراثهم شاهد على مجدهم التليد، وهذه هى خطط الاستعمار وأطماعه تستفزهم للانتفاض: «أنرضى، ونحن المؤمنين، وقد كانت لنا الكلمة العليا، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة؟! وأن يستبد فى ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا، ولا يرد مشربنا، ولا يحترم شريعتنا، ولا يرقب فينا إلا ولا ذمة؟! بل كل همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلى أوطاننا، ويستخلف فيها، بعدنا، أبناء جلدته والجالية من أمته؟!..» (٨٧).

ومنذ البداية يحدد **الأفغانى** أن التصدى للاستعمار، المسلح بالقوة، إنما يكون بالثورة، فالحرية والاستقلال أعز من أن تحصل عليها الأمم بغير سبيل الثورة على الاستعمار، «وإذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب. فأهم هذه الأشياء: الحرية والاستقلال... فهاتان النعمتان إنما حصلت وتحصل عليهما الأمم أخذا بقوة واقتدار، يجبل ـ [يخلط] ـ التراب منها بدماء أبناء الأمة الأمناء، أولى النفوس الأبية والهمم العالية..» (٨٨).. وهو يكتب فى «العروة الوثقى» داعيًا المصريين إلى الثورة على الاحتلال الإنجليزى، وموجها حديثه إلى الفلاحين المصريين على وجه الخصوص، وطالبًا

منهم الامتناع عن الاعتراف بالحكومة الاستعمارية، وحجب الأموال والضرائب عن جهازها.. ثم يفند مزاعم المستسلمين الذين يصفون هذه الأعمال الثورية بوصف «الفتنة»! فيقول: «إن على المصريين أن يقتدوا بالأفغانيين ـ [فى حربهم للإنجليز] ـ لينقذوا بلادهم من أيدى أعدائهم الأجانب.. وليس من الفتنة أن ندعوهم إلى طلب الحقوق والدفاع عن الدين والوطن، كما يظن بعض المتطفلين على موائد السياسة! وإنما ننادى على صاحب البيت أن يدافع عن حريمه وماله وشرفه، **وأن يخرج مخالب عدوه من أحشائه!، وهى سنة جرى عليها الحق فى كل أمة.. فعلى المصريين عمومًا، وعلى الفلاحين خصوصًا أن يجمعوا أمرهم على أن يمنعوا الحكومة (الإنجليزية) كل ما يطلب منهم، وأن يرفعوا أصواتهم بنداء واحد قائلين: لا نطيع إلا حاكمًا وطنيًا.. فإن فعلوا هذا وجدوا لهم من الدول أنصارًا، بل ومن الجنس الإنجليزى نفسه!»** (٨٩).

وأهداف هذه الثورة الوطنية، التى نادى بها **الأفغانى** لم تكن تقف عند تحقيق مظاهر الاستقلال وأشكاله؛ ذلك أن الرجل كان يدرك جيدًا المضمون الاقتصادى والهدف المادى من وراء إعلام الاستعمار وجيوشه، بل لقد أعلن صراحة **«أن مصدر الشقاء ومنبع البلاء فى الشرق وممالكه إنما كان من الامتيازات الأجنبية!»** (٩٠).. وفى هذا الإطار تأتى معركته الكبرى والعنيفة والشهيرة ضد الشاه الإيرانى **ناصر الدين**، عندما فرط فى اقتصاديات الأمة للشركات الإنجليزية تنهب ثرواتها بالامتيازات.. ونحن عندما نقرأ الرسالة الشهيرة التى وجهها **الأفغانى** إلى المجتهد **الشيرازى** [١٨١٤ ـ ١٨٩٥م]، رأس علماء الشيعة، سنة ١٨٩١م يحرضه فيها ضد الشاه، نضع يدنا على وعى **الأفغانى** الكامل بهذا البعد الأساسى من أبعاد العملية الاستعمارية.. يقول فيها: «إن الشاه قد باع الأعظم من البلاد الإيرانية ومنافعها: المعادن، والسبل الموصلة إليها، والطرق الجامعة بينها وبين تخوم البلاد، والخانات التى تبنى على جوانب تلك المسالك الشاسعة التى تتشعب فروعها إلى جميع أرجاء المملكة، وما يحيط بها من البساتين والحقول، نهر كارون والفنادق التى تنشأ على ضفتيه إلى المنبع، وما يستتبعها من الجنائن والمروج، والجادة من الأهواز إلى طهران، وما على أطرافها من العمران والفنادق والبساتين والحقول، وما يتبعه من المراكز ومحلات الحرث وبيوت المستحفظين والحاملين والبائعين أنى وجد وحيث نبت!.. وحكر العنب للخمور، وما يستلزمه من الحوانيت والمعامل والمصانع فى جميع أقطار البلاد! والصابون والشمع والسكر، ولوازمها من المعامل!. والبنك! وما أدراك ما البنك؟! وهو إعطاء الأهالى كلية بيد عدو الإسلام، واسترقاقه لهم، واستملاكه إياهم، وتسليمهم له بالرياسة والسلطان!» (٩١).

ثم إن الخائن البليد أراد أن يرضى العامة بواهى برهانه فقال: إن هذه معاهدات زمانية ومقاولات وقتية، لا تطول مدتها أزيد من مائة سنة ! . . يا لله من هذا البرهان الذى سوله خرق الخائنين؟! . . إن هذا المجرم قد عرض إقطاع البلاد على الدول ببيع المزاد! . . إنه يبيع ممالك الإسلام، ودور محمد وآله ـ عليهم السلام ـ للأجانب . . وهو لا يبيعها إلا بقيمة زهيدة ودراهم بخسة معدودة؟!» (٩٢).

على هذا النحو أبصر **الأفغانى** المضمون الاقتصادى للاستعمار، ومعنى الامتيازات الأجنبية التى تحصل عليها شركاته فى البلاد الخاضعة لنفوذه، وكيف أنها إقطاع تلك البلاد لهذه الشركات، ومكان المصارف والبنوك وسيطرتها المالية الحاكمة فى عملية النهب الاستعمارى. ولقد استطاع برسالته هذه أن يحرك غضب المجتهد الشيرازى ضد موقف الشاه ناصر الدين، فصدرت فتواه الشهيرة التى جعلت الشعب يقاطع الشركات الاستعمارية، حتى أفلست واضطرت إلى الرحيل عن البلاد! . .

لقد كان **الأفغانى** عنيفًا فى تصديه للهجمة الاستعمارية؛ لأن هذه الهجمة كانت عنيفة وكاسحة . . ولقد كان الموقف من الاستعمار معيارًا يحدد به علاقاته بالأفراد والجماعات والحكومات . . فهو يؤيد الدولة أو الحكومة أو الجماعة إذا كان فى التأييد ما يدعم موقف العرب والمسلمين فى تصديهم للاستعمار، أما التهاون فى هذه المهمة المقدسة، بالتفريط فى حق الوطن، أو فتح الثغرات للعدو كى ينفذ إليه، أو التهاون مع العدو، فإنها جميعًا خيانة وطنية فى نظر **جمال الدين** . . «فلسنا نعنى بالخائن من يبيع بلاده بالنقد، ويسلمها للعدو بثمن بخس أو بغير بخس (وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس!). **بل خائن الوطن: من يكون سببا فى خطوة يخطوها العدو فى أرض الوطن، بل من يدع قدما لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها!..»** (٩٣).

وإذا كنا نقف، عادة، ونحن نرصد أعلام الفكر فى هذا التيار التجديدى عند عدد محدود، اتخذنا من الأفغانى، ومحمد عبده، والكواكبى، وابن باديس النموذج لجماعتهم.. فإن عداء هذا التيار للاستعمار، وتصديه لتحدياته، قد ضم جميع حركات التحرر الوطنى والثورات الوطنية التى شبت بالوطن العربى، وبلاد الإسلام منذ الثورة العرابية سنة ١٨٨١م وحتى خمسينيات القرن العشرين، ففى تلك الحقبة، وبكل بلاد المنطقة كانت كتابات الأفغانى وكلماته، وكانت الأعداد الثمانية عشر التى أصدرها من «العروة الوثقى» من أبرز المكونات الفكرية والسياسية التى ألهمت القيادات الوطنية العداء والتصدى للاستعمار..

وعلى هذا الدرب كان نضال الكواكبى ضد الاستعمار العثمانى فى المشرق العربى، منذ أن شب فى حلب، وحتى استشهاده بالقاهرة.

وعلى هذا الدرب أيضًا كان نضال ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسى فى الجزائر، عندما صنع الجيل الذى وضع الجزائر على درب العروبة، فمهد الطريق للجيل الذى انتزعها، بالثورة، من براثن الاستعمار.

بقى أن نقول: إن عداء هذا التيار التجديدى للاستعمار لم تشبه شائبة أى تعصب دينى ضد مسيحية الغرب، التى يتدين بها المستعمرون.. فالأفغانى الذى يذهب فى العداء للاستعمار إلى الحد الذى رأينا، هو الذى يتحدث عن أن دين الله، فى اليهودية والمسيحية والإسلام، واحد، وأن الاختلاف والشقاق إنما جاء من تجار الأديان(٩٤)!.. **والإمام محمد عبده هو الذى تفيض كتاباته بالحديث عن وجوب التعاون بين المسلمين وبين مخالفيهم فى الدين فيما لا يضر المسلمين(٩٥)**.. والإمام ابن باديس يحدد أن النهضة التى تقودها «جمعية العلماء» إنما هى ضد: المستعمرين، والدجالين [الطرق الصوفية]، والخائنين لوطنهم، من الذين يندمجون فى أمة الاستعمار ويتخلون عن قوميتهم.. وهى فيما عدا هؤلاء الأعداء الثلاثة: برد وسلام على الجميع، نصارى كانوا أم يهودًا أم مجوسًا!.. إن هذه النهضة «سلام على البشرية، لا يخشاها النصرانى لنصرانيته، ولا اليهودى ليهوديته، ولا المجوسى لمجوسيته، ولكن يجب، والله، أن يخشاها الظالم لظلمه، والدجال لدجله، والخائن لخيانته!»(٩٦).

وهكذا واجه هذا التيار التجديدى تحدى الاستعمار الأوروبى الذى زحف على أقطار العروبة وبلاد الإسلام..

وحضارة: جديدة.. ومتميزة

ومع هذه الهجمة الاستعمارية الحديثة، وضح مرة أخرى ذلك الهدف الاستعمارى الأوروبى القديم.. ذلك الهدف الذى تجلى فى كل موجات الغزو التى تعرض لها الشرق العربى خلال هذا الصراع التاريخى الطويل.. فالغرب يريد أن يحرز النصر على الجبهة الحضارية، باحتواء العرب حضاريًا، حتى يختم دورات هذا الصراع بانتصار حاسم ونهائى، ومن ثم فهو، وقد عاد مسلحًا هذه المرة بالثورة الصناعية وثمارها العديدة من

أدوات القوة المتنوعة، وبالحضارة الأوروبية المتألقة والمتفردة على خريطة الكوكب الذى يسكنه الإنسان، يريد ألا تظل حضارته هذه حضارة جاليته الأوروبية ومستوطنيه فقط فى مستعمراته العربية، وذلك كى لا تتكرر قصته القديمة يوم زالت حضارته بزوال دوله الاستعمارية القديمة، إغريقية وبطلمية وبيزنطية.. وسواء أكانت السبل هى القهر بالمسخ القومى والسحق للهوية الحضارية، كما صنع الفرنسيون بالجزائر، أو بالإغراء كما صنعوا هم من خلال مدارس التبشير بغيرها، وكما صنع الإنجليز فى مستعمراتهم، فإن الهدف واحد ومحدد، وهو أن ينسلخ العرب عن هويتهم الحضارية المتميزة، فيصبحون غربًا، وتتم عملية الاحتواء التى تكرس النصر للغرب فى هذا الصراع الحضارى الطويل.. وفى حديث الكاتب السياسى الاستعمارى الفرنسى جابرييل هانوتو عن هذا الصراع الحضارى بين الحضارة الأوروبية، التى يسميها «المدينة الآرية المسيحية» وبين الحضارة العربية الإسلامية التى تشد العرب، كما يقول، إلى «الماضى الآسيوى»، يتجلى فرح المستعمرين بما لاح لهم من نجاح هذا المخطط فى بعض أقطار الشمال الإفريقى - تونس - وهو النجاح الذى تحدث عنه هانوتو بقوله: «يوجد الآن بلد وأرض تنفلت شيئًا فشيئًا من مكة ومن الماضى الآسيوى؟!» (٩٧).

وحتى لا يحقق الاستعمار هذا الهدف الأكبر، القديم والجديد، كانت دعوة التيار التجديدى السلفى العقلانى المستنير إلى تجديد الحضارة العربية الإسلامية، تجديدها وليس التخلى عنها، ولا استبدال الحضارة الأوروبية بها.. ففى الوقت الذى تصدى فيه هذا التيار للتحديات التى مثلت قيود العصور الوسطى على حركة الأمة ويقظتها ونهضتها.. وتصدى للغزوة الاستعمارية الأوروبية، كاحتلال ونهب استعمارى، تصدى كذلك لدعاة إحلال حضارة الغرب محل حضارتنا العربية الإسلامية، التى لم تكن صورتها يومئذ تغرى بالاستلهام أو تبعث على الاحترام؟..

ولقد انطلق هذا التيار فى دعوته لتجديد حضارتنا المتميزة من عدة منطلقات يجمعها ويربطها خيط واحد:

١ - فنحن أمة عريقة، ولحضارتنا مزاج وطابع خاص.. وتميز هذه الحضارة بالموقف المتوازن والموازن بين المتناقضات، وتمثيلها «للضمير» فى مواجهة حضارات تميل عادة إلى طرف واحد من طرفى الظاهرة.. يعطى حضارتنا ميزة، ويعصمها من مخاطر وأخطار يشكو منها الآخرون..

٢ ـ إن للمزاج الحضارى المتميز علاقة عضوية بتكوين الأمة، ومقومات هذا التكوين، وإذا كانت الأمة، كما هو حال أمتنا، ذات عراقة حضارية وتراث غنى ودور بارز، فى تاريخ الإنسانية وصراعاتها الحضارية، فليس من السهل تجريدها من ثوبها الحضارى، والقذف بها تحت عباءة الآخرين! . . بل قد يستحيل ذلك حتى لو أراد نفر من بنيها، مخلصين كانوا أم مخادعين! . . وبعبارات ابن باديس عن «الغيرية الحضارية» للجزائر عن فرنسا: «إن هذه الأمة الجزائرية ليست هى فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت!».

٣ ـ إن الدعوة إلى «حضارة عربية إسلامية متميزة» لا يعنى تقديس الماضى، ولا العودة إليه كى نعيش فى نظمه وقوالبه، بل ولا الأخذ بجميع أصوله. . وإنما الذى تعنيه هذه الدعوة هى الأخذ «ببعض الأصول» الثابتة، التى تمثل القسمات المميزة للشخصية العربية الإسلامية. . وهذه الأصول التى تحمل صلاحيات معاصرة، وتمثل قوة دفع وطاقة تحريك للأمة نحو التقدم، إنما تمثل، بما لها من قداسة فى نفوس الأمة، مناخًا ملائمًا يسرع بحركة الأمة كى تنخرط فى عملية التجديد واليقظة والتطور، على عكس حالها إذا ما دعيت إلى نمط جديد وغريب وليس لأصوله فى ضميرها قداسة أو احترام. . ففارق بين أن تقتنع صفوة مستنيرة بنمط حضارى معين فتنخرط فى العمل لسيادته وتسويده، وبين أن تدخل الأمة عصر تجديدها وتجددها مسوقة بقيم وأفكار ومواريث لها فى نفوسها وضمائرها هالات المقدسات. . فنطاق التجديد، فى الحالة الأولى، محدود، ومن السهل على الأعداء أن يقتلعوه، أما فى الحالة الثانية، فإن السعى فيه سيكون سريعًا وحثيثًا، ونطاق انتشاره سيكون عامًا وشاملاً، واقتلاع الأعداء لآثاره سيكون مستحيلاً. . .

إذن، فالمطلوب هو البدء من بعض أصول الماضى، الصالحة، والتى استلهمها الأوروبيون عندما استعانوا بتراثنا فى نهضتهم، مع وعينا بأنها هى المدخل والسبيل الذى يعين على التجديد والتحديث والتطوير. . وبعبارة الأفغانى فى المنهاج الذى تحدد «للعروة الوثقى»: «فإن الظهور فى مظهر القوة، لدفع الكوارث، إنما يلزم له التمسك ببعض الأصول التى كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم، وهى ما تمسكت به أعز دولة أوروبية..» (٩٨).

وهذه الأصول، كما يقول محمد عبده، هى التى ستجعل الأرض، إنسانيًا وشعبيًا، ممهدة للإصلاح. . فالناس سيصغون للمؤذن، ويلبون نداءه؛ لأنه يؤذن فيهم من داخل

سور مدينتهم، كما يقال، وليس من خارج السور! . . ولدعوته هذه إلى التجديد بذور، وللإصلاح فى قلوبهم وعقولهم قواعد ومقدمات لها عندهم احترام شديد. . وبعبارته: «فهذه سبيل لمزيد الإصلاح فى المسلمين لا مندوحة عنها، **فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شىء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً. وإذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة فيه ما بيناه، وهو حاضر لديهم، والعناء فى إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره؟!**»[(٩٩)].

والتمسك ببعض الأصول الحضارية، وسلوك سبيل الإسلام والاستعانة به فى تحريك الأمة إلى التجديد الحضارى، لا يعنى، فى رأى أعلام هذا التيار، الرجوع للعيش فى الماضى، فلقد عابوا على السلفية **الوهابية** ذلك، كما سبق وأوردنا نقد **محمد عبده** لموقفها من العلم والعقل والمدنية الحديثة. . وهو لا يعنى الاكتفاء بالدين والتراث الدينى والعلوم الشرعية فى النهضة والإصلاح؛ ذلك أن الإصلاح الدينى شىء، والإصلاح المدنى والتجديد الحضارى شىء آخر ـ وإن لم يكن بينهما انفصال ـ والاستعانة بالدين فى تحريك الأمة إلى التجدد الحضارى، مستعينة ببعض الأصول الثابتة فى حضارتها لا يعنى أن التجدد الحضارى هو ذات الإصلاح الدينى. . وبعبارة الإمام **محمد عبده**: «لو رزق الله المسلمين حاكمًا يعرف دينه ويأخذهم بأحكامه، **لرأيتهم قد نهضوا، والقرآن الكريم فى إحدى اليدين، وما قرر الأولون وما اكتشف الآخرون فى اليد الأخرى، ذلك لآخرتهم، وهذا لدنياهم، ولساروا يزاحمون الأوروبيين فيزحمونهم!**»[(١٠٠)]. فلكل مكان، والعلاقات لا تعنى طمس الفروق، أو تحويل الوجهة من الأمام إلى الخلف، أو جعل الوسائل غايات. .

٤ ـ وكما خالف هذا التيار **السلفية** غير العقلانية وغير المستنيرة، تلك التى وقفت عند ظواهر النصوص، سواء أكانت نصوص العصر الأول، أو العصور «المملوكية ـ العثمانية». اختلف كذلك وخالف التيار الذى انبهر بحضارة الغرب، فدعا إلى أن نبدأ من حيث انتهى الغرب، وأن نسلك نفس الوسائل والوسائط التى سلكها إلى ذات الأهداف والغايات التى استهدفها. . **والأفغانى** يوجه الانتقاد إلى هذا التيار، فيقول فى منهاج «العروة الوثقى»: «. . إنه لا ضرورة، فى إيجاد المنعة، إلى اجتماع الوسائط وسلوك المسالك التى جمعتها وسلكتها بعض الدول الغربية الأخرى، ولا

ملجئ للشرقي في بدايته أن يقف موقف الأوروبي في نهايته، بل ليس له أن يطلب ذلك، وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوقر نفسه وأمته وقراً أعجزها وأعوزها!» (١٠١).

والأفغاني يرى في هذا التيار الغربي، أو «المستغرب»، الذي فقد أبناؤه الثقة بالذات والأصالة والأمل في بناء حضاري متميز، والذين استحكمت منهم «عقدة الأوروبي»، يرى فيهم خطراً يفتح للاستعمار في حياتنا ثغرات، فيقول: «إن أشد وطأة على الشرق، وأدعى إلى تهجم أولى المطامع من الغربيين، وتذليل الصعاب لهم، وتثبيت أقدامهم، هم أولئك الناشئة، الذين بمجرد تعلمهم لغة القوم والتأدب بأسفل آدابهم، يعتقدون أن كل الكمالات إنما هو فيما تعلمونه من اللسان، على بسائطه، وفيما رأوه من بهرج مظاهر الحالات، وقراءة سير وسير من قطع مراحل من الغربيين في سبيل الأخذ في ترقية أمته، بدون أن يسبروا من ذلك غوراً، أو يفهموا لتدرجهم معنى. ويعتقد الناشئ الشرقي أن كل الرذائل ودواعي الحطة ومقاومات التقدم إنما هي في قومه، فيجري مع تيار غريب من امتهان كل عادة شرقية، ومن كل مشروع وطني تتصدى له فئة من قومه أو أهل بلده، ويأنف من أي عمل ما لم يشارك فيه الأجنبي!» (١٠٢).

فالاعتراض هنا ليس على «سبر غور» أسرار التقدم الغربي، للاستفادة والتمثل الطبيعي، فمن قبل صنع العرب ذلك، يوم أخذوا، من موقع الواثق والقادر، عن الفرس والهنود واليونان، كي يصنعوا الذاتي والجديد والمتميز... وإنما الاعتراض على «تقليد المنبهر»، الذي أفقده «الانبهار» الثقة بالذات والقوم والتراث والتاريخ!..

وينبه **الأفغاني** إلى أن مثل هذا النهج، وهو نهج الضعفاء، سيجعل هؤلاء الضعفاء يتخذون من «نهايات الغرب» «بدايات لنهضتهم»، وفي ذلك خطر عظيم. . . فمسيرة الغرب من نقطة بدئه في الحضارة والصناعة حتى الموقع الذي بلغه الآن قد أكسبته مرانا وقوة وجعلته عملاقًا في الدروب والمجالات التي تطور فيها، فإذا تعلقنا، ونحن الضعاف، بنهاياته وثمراته، كنا أقصر منه قامة، وأضعف منه بنية، وأعجز منه في المباراة، ومن هنا يأتي خطر الضم والإلحاق، إن لم يكن في الشكل والاحتلال العسكري، ففي الاقتصاد والأسواق!. . وعلى سبيل المثال، فإن التعلق «بسلع» الغرب الصناعي وأدواته، ستجعلنا نغير «شكل» حياتنا بمصنوعات ليست من إنتاجنا، الأمر

الذى سيدمر حرفنا بدلاً من تطويرها، كما صنع الغرب مع حرفه فى البدايات، كما أن بلادنا ستقف عند إنتاج المواد الخام، التى تصدرها رخيصة للغرب الصناعى، ثم تستوردها مصنوعات غالية الثمن بعد وقت قصير . . . كل ذلك لأننا نبدأ بداية «الضعيف المقلد»، من حيث انتهى الغرب القوى، ولا نسلك السبيل الطبيعى للتطور، سبيل من يحذق ويتقن علوم الحضارة قبل حذقه للأسماء والاستخدامات الخاصة بالسلع والأدوات التى أثمرتها هذه الحضارة فى بيئة أخرى ومناخ غريب! . .

وعلى هذه القضية الهامة يضرب **الأفغانى** المثل بما صنعه العثمانيون من تنظيمات وإصلاحات أخذوها من الغرب . . وبما صنعته مصر **محمد على** عندما نقلت أشكالاً وأدوات ووسائل، فبدأت من حيث انتهى الأوروبيون . . والمثل الذى يضربه خاص بالتعليم . . . يقول: «لقد شيد العثمانيون عدداً من المدارس على النمط الجديد، وبعثوا بطوائف من شبابهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون من العلوم والمعارف والآداب، **وكل ما يسمونه «تمدنا». وهو فى الحقيقة تمدن للبلاد التى نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنسانى!** . . فهل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك، وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة؟! . . نعم، ربما وجد بينهم أفراد يتشدقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية ـ [القومية] ـ وما شاكلها . . وسموا أنفسهم: زعماء الحرية . . **ومنهم آخرون قلبوا أوضاع المبانى والمساكن، وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية، وسائر الماعون، وتنافسوا فى تطبيقها على أجود ما يكون منها فى الممالك الأجنبية، وعدوها من مفاخرهم.. فنفوا بذلك ثروتهم إلى غير بلادهم!.. وأماتوا أرباب الصنائع من قومهم.. وهذا جدع لأنف الأمة، يشوه وجهها ويحط بشأنها!.. لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة، المتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها... وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات، يمهدون لهم السبيل، ويفتحون الأبواب، ثم يثبتون أقدامهم»**(١٠٣) . .

فالتمدن: نبت طبيعى، ونمو طبيعى، وليس نقلاً وتقليداً يحسب المقلد الضعيف أنه باقتناء ثمراته قد بلغ منه الغاية والمراد . . وهو إن سلك هذا السبيل دمر إمكاناته الضعيفة، وربط واقعه بعجلة الأقوياء، ربط تبعية واستغلال . . . وبذلك يصبح التقليد والمقلدون ثغرات لنفوذ الأعداء «وطلائع جيوش الغالبين وأرباب الغارات!».

فلا سلفية الحالمين بالعودة إلى العصور الخالية، وصب المجتمع فى قوالبها، سواء منها

قوالب العصر الأول أو عصور الانحطاط . . . ولا قسر الأمة العربية، ذات الحضارة المتميزة، على ارتداء عباءة الحضارة الأوروبية - وبعبارة الإمام محمد عبده «لقد خالفت بدعوتي رأى الفئتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون العصر ومن هو فى ناحيتهم!» (١٠٤) - لأن فى تقليد الغرب، فضلاً عن شوائبه وعيوبه، فيه ما هو أخطر وأعظم. . فيه تحقيق الحلم القديم لأعداء الشرق، قدامى ومحدثين، وعلى امتداد القرون والحلقات والموجات فى هذا الصراع الحضارى القديم. . حلمهم فى حسم هذا الصراع لصالحهم، باحتواء الشرق العربى حضارياً. . وأيضاً ففى العودة إلى القديم، والجمود عند صياغاته الفكرية ما فتح ويفتح للغرب الاستعمارى تلك الثغرة التى استعمر منها البلاد، وحاول ويحاول احتواءها حضارياً! . .

وما دام القانون الذى حكم صراعات هذه الأمة ضد أعدائها قائماً وفاعلاً، فلا سبيل إلى استكانتها، ولا أمل فى اندماجها وتبعيتها لهؤلاء الأعداء. . وتلك هى مهمة التجديد، الذى يبعث فى الأمة روح المقاومة للخطر، ويصقل لها أمضى أسلحتها، ويستنهض فيها القسمات الأصيلة والثابتة والصالحة للعطاء. . وذلك كى تنهض فتصارع خصومها، وتقهر ما يفرضون عليها من تحديات.

هذا ما صنعه، أو على الأقل وضع أسسه، التيار السلفى العقلانى المستنير، الذى كان أبرز تيارات التجديد فى حركة اليقظة العربية فى العصر الحديث.

هوامش الجامعة الإسلامية

(١) «الدعوة الوهابية» ص ١١٨ ـ ١١٩ .
(٢) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ٢ ، ص ٣١٨ .
(٣) المصدر السابق . جـ ٣، ص ٣٢٥ .
(٤) «الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي» ص ٣٠٩ .
(٥) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ٣، ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .
(٦) أى أضيق أفقًا ، والعطن معناه الأصلى : مبرك الجمل ومربض الغنم .
(٧) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ٣، ص ٣١٤ .
(٨) المصدر السابق ، جـ ٢ ، ص ٣١٨ .
(٩) فى الطبعة الثانية من دراستنا وتحقيقنا للأعمال الكاملة للأفغانى توسعنا فى دراسة حياته ، بعد أن كنا قد أوجزناها فى ص ١٠ ـ ١٨ من الطبعة الأولى . القاهرة سنة ١٩٦٨م .
(١٠) فى الترجمة لحياة الأستاذ الإمام . انظر دراستنا عنه فى «أعماله الكاملة» جـ ١ ، ص ١٧ ـ ٣٢ .
(١١) انظر تفاصيل حياته فى تقديمنا لأعماله الكاملة . ص ٩ ـ ٣٢ .
(١٢) انظر للمزيد من التفاصيل عن حياة ابن باديس دراستنا عنه بكتابنا «مسلمون ثوار» ص ٢٣٥ ـ ٢٧٤ .
(١٣) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ٢ ، ص ٣١٨ .
(١٤) «الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي» ص ١٨٦ ، ١٨٧ . دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٥م .
(١٥) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ٣، ص ١٧٨ ، ١٧٩ .
(١٦) المصدر السابق . جـ ٣، ص ١١٢ ـ ١١٤ ـ ١٧٧ ـ ١١٩ .
(١٧) المصدر السابق . جـ ٣، ص ٦٠ ، ٦١ .
(١٨) «كشف الظنون» جـ ١ ، ص ٥٠٩ ـ ٥١٣ طبعة إستانبول سنة ١٩٤١م .
(١٩) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ١ ، ص ٢١ .
(٢٠) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .
(٢١) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ٥ ، ص ٤٢٨ ، جـ ٣، ص ٢٨٩ .
(٢٢) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٢٦٠ .
(٢٣) المصدر السابق . ص ٢٦٥ .

(٢٤) المصدر السابق . ص ١٠٢ .
(٢٥) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ٣، ص ١٥١ ، ٢٧٩ ـ ٢٨١، جـ ٤، ص ٤١٤ .
(٢٦) «مسلمون ثوار» ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ .
(٢٧) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٢٦٤ ـ ٢٥٠ ، ٢٥١ .
(٢٨) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ٣، ص ٥٠٢ ، ٢٨٤ .
(٢٩) المصدر السابق . جـ ٤ ، ص ١٠ وأعمال الأفغانى ص ٢٦٤ .
(٣٠) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ٤ ، ص ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، جـ ٣، ص ٥٢٨ .
(٣١) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٢٩٨ ـ ٣٠٠ .
(٣٢) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ٣، ص ٥١٦ ـ ٥٣٣ .
(٣٣) «مسلمون ثوار» ص ٢٦٢ .
(٣٤) المرجع السابق . ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥ .
(٣٥) رواه البخارى ومسلم وابن ماجة وابن حنبل .
(٣٦) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ٢ ، ص ١٧٥ .
(٣٧) المصدر السابق . جـ ٣، ص ٢٨٨ ، ٢٨٦ .
(٣٨) المصدر السابق . جـ ٣، ص ٢٨٥ .
(٣٩) المصدر السابق . جـ ٤ ، ص ٤٣٠ .
(٤٠) «الأعمال الكاملة» لعبد الرحمن الكواكبى . ص ٤٨ .
(٤١) المصدر السابق . ص ١٤٩ .
(٤٢) «حاضر العالم الإسلامى» جـ ٤ ، ص ٩٢ .
(٤٣) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .
(٤٤) المصدر السابق . ص ٢٣٧ .
(٤٥) المصدر السابق . ص ٢٢١ .
(٤٦) المصدر السابق . ص ٢٢٤ .
(٤٧) المصدر السابق . ص ٢٠٩ .
(٤٨) المصدر السابق . ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٣ .
(٤٩) ابن باديس : مجلة «العربى» عدد إبريل سنة ١٩٧٨م، ص ٤٣ .
(٥٠) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٢٢٤ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ .
(٥١) «الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى» ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥، ٣٣١ .
(٥٢) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٢٣٦ ، ٤٦٦ ، ٤٨٧ ، ٢٤٠، ٤٦١ .
(٥٣) المصدر السابق . ص ٢٤١ .
(٥٤) المصدر السابق . ص ٢٤٧ .
(٥٥) المصدر السابق . ص ٧٢ ، ٧٣ .
(٥٦) «الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى» ص ٣٠ .
(٥٧) المصدر السابق . ص ٣٦٤ ـ ٣٦٩ .
(٥٨) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٧٦ .

(٥٩) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ١ ، ص ٧٣٥ .
(٦٠) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٧٦ .
(٦١) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٢١٢ ـ ٢١٤ .
(٦٢) «الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى» ص ٣٥٨ .
(٦٣) المصدر السابق . ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .
(٦٤) د . محمد عمارة «الأمة العربية وقضية التوحيد» ص ٩٤ ، ٩٥ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م .
(٦٥) المرجع السابق . ص ٩٦ ، ٩٧ .
(٦٦) د . محمود قاسم «الإمام ابن باديس» ص ١١ . طبعة دار المعارف . القاهرة .
(٦٧) المرجع السابق . ص ١٣ .
(٦٨) «مسلمون ثوار» ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ .
(٦٩) المرجع السابق . ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .
(٧٠) المرجع السابق . ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .
(٧١) المرجع السابق . ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .
(٧٢) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٤٧٣ ، ٤٧٧ .
(٧٣) «الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى» ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ .
(٧٤) المصدر السابق . ص ١٨٤ .
(٧٥) المصدر السابق . ص ١٨٧ .
(٧٦) المصدر السابق . ص ٢٢٥ .
(٧٧) المصدر السابق . ص ٣٥٧ ، ١٤٧ ، ٢٥٠ .
(٧٨) المصدر السابق . ص ١٨١ .
(٧٩) المصدر السابق . ص ١٤٦ .
(٨٠) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ٥ ، ص ٣٢٨ .
(٨١) رواه ابن ماجة .
(٨٢) «الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى» ص ٢١٥ .
(٨٣) المصدر السابق . ص ٢٠ .
(٨٤) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٢٣ ، ٢٤٣ .
(٨٥) المصدر السابق . ص ٢٤ ، ٣٦٩ ، ٢٦ .
(٨٦) المصدر السابق . ص ٥٠١ .
(٨٧) المصدر السابق . ص ٣٥٦ .
(٨٨) المصدر السابق . ص ٤٨٧ .
(٨٩) «العروة الوثقى» ص ٤٥٣ ، ٤٥٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧م .
(٩٠) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٢٠٠ .
(٩١) الإشارة إلى خطر السيطرة الاقتصادية للبنك الذى أنشأته إنجلترا بإيران «البنك الشاهنشاهى» .
(٩٢) مجلة «المورد» العراقية ص ٣١٧ ، ٣١٨ العدد الأول ، المجلد السابع سنة ١٩٧٨م .
(٩٣) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٥٠٢ .

(٩٤) المصدر السابق. ص ٢٩٠ـ٢٩٦ .

(٩٥) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ١ ، ص ٧١٠ـ٧١٥ .

(٩٦) «مسلمون ثوار» ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٩٧) «الإسلام والرد على منتقديه» ص ٢٧ .

(٩٨) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٥٣٢ .

(٩٩) «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» جـ ٣، ص ٢٣١ .

(١٠٠) المصدر السابق. جـ٣، ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

(١٠١) «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى» ص ٥٣٣ .

(١٠٢) المصدر السابق. ص ١٩٠ .

(١٠٣) المصدر السابق. ص ١٩٥ـ١٩٧ .

مُلحَـــق

١ ـ تعداد الفرق الإسلامية...

٢ ـ ثبت أبجدى بالفرق الإسلامية...

ـ ١ ـ

تعداد الفرق الإسلامية

لم يختلف المسلمون فى الدين، على عصر صدر الإسلام، وإنما كان خلافهم فى السياسة، وبالذات حول الإمارة والخلافة والإمامة، وبصدد الصراع على السلطة العليا فى المجتمع.

ولقد نشأت أولى الفرق الإسلامية ـ وهى [المحكمة] «الخوارج» ـ على عهد على بن أبى طالب [٢٣ ق. هـ ـ ٤٠ هـ ٦٠٠ ـ ٦٦١م] بسبب الخلاف حول الإمارة والصراع الدائر عليها، ولقد ظلت تلك القضية، طوال تاريخ المسلمين الفكرى والعملى، هى المنبع الذى تصدر منه الفرق والأحزاب.. أى أن قضية الخلافة والإمارة والإمامة، وقضايا الصراع على السلطة العليا فى الدولة، كانت دائمًا مصدر تكوين الفرق ونشأة المذاهب وظهور الأحزاب.

والتأريخ للفرق الإسلامية، من حيث النشأة والتعداد وتمييز «مقالاتها» ومواقفها، من الفنون التى ألفت فيها الكتب والرسائل، من علماء ومفكرين ينتمون إلى مختلف الفرق والتيارات..

ومن بين القضايا التى عرض لها مؤرخو الفرق والمذاهب قضية «عدد» الفرق التى توزعت ملة الإسلام، والفترة الزمنية التى بدأ فيها تكون الفرق وظهورها.. فبينما يرى مؤرخو الفرق من الشيعة أن نشأة الفرق قد ارتبطت بالخلاف على الإمامة يوم «السقيفة»، إذ تكونت «الشيعة» مع على، وفرقة «الإمرة والسلطان» مع سعد بن عبادة [١٤هـ ٦٣٥م]، من الأنصار، وفرقة مالت لأبى بكر [٥١ ق. هـ ـ ١٣هـ ٥٧٣ ـ ٦٣٤م] (1) نجد مؤرخى الفرق وكتاب مقالاتها من «المعتزلة» و«الأشعرية» و«الظاهرية» و«أصحاب الحديث» و«الخوارج» ـ أى كل ما عدا الشيعة ـ يؤرخون بظهور فرقة الخوارج، على عهد

على لنشأة الفرق فى الإسلام . . وهو الرأى الصواب . . ذلك أن «الفرقة»، وهى اجتماع أناس متفرقين حول موقف ومبدأ وفلسفة ونمط متحد أو متقارب من أنماط التفكير، هى أمر يختلف عن «الموقف» الذى يتخذه فرد أو أفراد من قضية معينة، ثم يتغير هذا «الموقف» وتتبـــدل إزاءه مواقـــع الأفــراد . . وهذا هو ما حدث للذين طلبوا الإمارة لعلى بدلاً من أبى بكر، وهو نفس ما حدث للذين طلبوا الإمارة لسعد بن عبادة، وإن كان بعض الأنصار قد ظل على اعتقاده بأن حالهم وحال المسلمين كان سيصبح أفضل لو وليها سعد بن عبادة، ومع ذلك فإن أحدًا لا يستطيع ولا يحق له أن يسمى هذا البعض «فرقة» و«مذهبًا» ، فإن بقاء البعض على اعتقاده أن عليا هو الأولى بالإمارة، وأن صلاح المسلمين فى تأميره، لا يكفى كى نقول إن هذا البعض قد كونوا أو يكونون «فرقة» بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح . .

أما نشأة الخوارج فلقد ارتبطت، بل نبعت من قضية مثارة، وهم قد جمعتهم فلسفة واحدة، ومجموعة من «المقالات» والمواقف، وأنماط متحدة أو متقاربة فى السلوك، ثم كان لهم استمرار فى عصور الصراع الإسلامى حول هذه القضية التى سببت نشأتهم الأولى . . وكذلك كان الحال مع الفرق الرئيسية التى تلت الخوارج فى الظهور على مسرح السياسة العربى الإسلامى . .

تلك إذن قضية خلافية بين مؤرخى «المقالات»، الشيعة وغيرهم من المؤرخين . .



أما القضية التى اتفق فيها جمهور مؤرخى «المقالات»، رغم غرابتها وافتقارها إلى القواعد الثابتة، فهى عدد هذه الفرق . . فلقد اتفق هؤلاء المؤرخون على أن عدد فرق المسلمين ثلاث وسبعون فرقة، وأن هذا الرقم هو نهاية ما وصلت إليه الأمة فى التفرق وتعدد الاتجاهات . . ولقد استندوا جميعا فى ذلك إلى حديث قالوا إنه قد روى عن الرسول ﷺ يقول فيه: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين ـ [أو اثنتين وسبعين] ـ فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى وسبعين ـ [أو اثنتين وسبعين] ـ فرقة، وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة..» (٢).

ونحن لا نميل إلى التصديق بأن هذا بالحديث هو من الأحاديث المعتمدة الموثقة التى لا يرقى إليها الشك . . وذلك لعدة أسباب :

أولهـا: أنه، ككثير من الأحاديث المشابهة، «حديث آحاد»، وليس «بالمتواتر»، وأحاديث الآحاد، وإن جاز أن نأخذ بها فى الأمور «العملية»، فإنها غير ملزمة فى «الاعتقادات» والقضايا النظرية.

وثانيها: أن الحديث يثير قضية خطيرة وخلافية وشائكة، وهى: هل كان الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ يعلم الغيب؟ وهل كان التنبؤ بالغيب من بين معجزاته؟.. ونحن مع الذين يرون أن القرآن الكريم هو معجزة الرسول التى لم يتحد قومه بمعجزة سواها، وأنه فى حياته وسلوكه كان بعيدا عن ادعاء علم الغيب، بل إن آيات القرآن تنفى أن يعلم الرسول الغيب إلا إذا كان وحيا أوحاه الله إليه، والوحى الذى لا خلاف عليه هو المودع فى القرآن.. فبآيات القرآن يخاطب الرسول قومه فيقول: ﴿**قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ**...﴾ [الأنعام: ٥٥].. ويقول لهم كذلك: ﴿**قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلا ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ [الأعراف: ١٨٨].. ويقول أيضًا: ﴿**وَلا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ**﴾ [هود: ٣١]..

وأكثر من عدد هذه الآيات، التى ينفى فيها الرسول ـ بنص القرآن ـ علمه للغيب، عدد الآيات التى تقطع باختصاص الله ـ سبحانه وتعالى ـ بعلم الغيب.. يقول سبحانه: ﴿**وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ**..﴾ [الأنعام: ٥٩].. ويقول: ﴿**وَيَقُولُونَ لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ**..﴾ [يونس: ٢٠].. ويقول: ﴿**وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [النحل: ٧٧].. ويقول: ﴿**قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ**﴾ [النمل: ٦٥].. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التى تحصر علم الغيب ومعرفته فى الله ـ سبحانه وتعالى ـ وحده..

أما الآية التى يقول الله فيها: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا (٢٦) إِلاَّ مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا**﴾ [الجن: ٢٦ـ٢٧] **فإن نطاق الاستثناء فيها يجب أن تحكمه الآيات التى تنفى علم الرسول للغيب، وتلك**

التى تقطع باستئثار الله به، وفى كل الأحوال فإن الاستثناء لا يعنى إلا جواز أن يوحى الله للرسول بنبأ من أنباء الغيب، وفى هذه الحالة يكون موضعه هو موضع النبأ المقطوع بأنه وحى، وهو القرآن الكريم.. وليس فى القرآن شىء يتعلق بافتراق المسلمين إلى ثلاث وسبعين فرقة؟!..

ثالثًا : إن الحديث يحدد عدد الفرق اليهودية والفرق النصرانية بواحد وسبعين ـ أو اثنتين وسبعين ـ فرقة، وليس بين مؤرخى الفرق المسلمين ـ وهم قد اهتموا بالملل والنحل جميعها ـ ولا بين مؤرخى الفرق من غير المسلمين من حدد هذه الفرق فى الديانتين بهذا العدد! . .

رابعًا : إن واقع الفرق الإسلامية الذى كتب عنه وأرخ له هؤلاء الذين رووا هذا الحديث، واعتمدوا عليه، هذا الواقع يتناقض مع انقسام المسلمين إلى هذا العدد بالذات. . وإذا كان المسلمون، فى تاريخ ظهور الفرق والأحزاب لديهم، قد جاء عليهم يوم وصلت فيه فرقهم إلى العدد الثالث والسبعين، وهذا طبيعى، فإن هذه الفرق قد زادت، ثم نقصت. . ولا يزال المسلمون، فى حياتهم الفكرية، قادرين وصالحين لأن تنشأ لديهم فرق جديدة، أو تزول من حياتهم فرق قديمة. . المهم أن فرق الإسلام، التى استخدم هؤلاء المؤرخون مصطلح «فرقة» فى وصفها، قد زادت عن الثلاث والسبعين فرقة. . . وهذه نماذج لذلك التناقض الذى وقع فيه هؤلاء المؤرخون بين الحديث الذى صدروا به دراستهم للفرق وبين الواقع الذى جسدوه لنا عن تعداد هذه الفرق وحياتها :

١ ـ **عندما نبحث عن عدد الفرق الإسلامية، كما أرخ لها الأشعرى**، نجد هذا العدد يتعدى المائة. . **ففرق الشيعة**، عنده، وحدها تبلغ خمسًا وأربعين فرقة (**الغالية**: ١٥ ـ **والإمامية**: ٢٤ ـ **والزيدية**: ٦). . وعدد فرق الخوارج ست وثلاثون فرقة. . والمرجئة فرقها اثنتى عشرة فرقة. . وذلك غير : **المعتزلة، والجهمية، والضرارية، والحسينية، والبكرية، والعامة، وأصحاب الحديث، والكُلاّبية**[٣] . . على حين يذكر **الأشعرى**، نفسه، وفى ذات الكتاب ـ [مقالات الإسلاميين] ـ أنها إحدى عشرة فرقة، تتفرع إلى ثلاث وسبعين. . ولكنها فى الدراسة، دراسته هو تتعدى المائة كما رأينا؟! . .

٢ ـ وعند الشهرستانى، يبلغ تعداد الفرق ستا وسبعين فرقة (**المعتزلة** ـ وهم الذين عدهم **الأشعرى** فرقة واحدة ـ عدهم الشهرستانى ثلاث عشرة فرقة، وعدهم **البغدادى**

عشرين فرقة؟!) . . والخوارج سبع عشرة فرقة . . والشيعة اثنتان وثلاثون فرقة . . والمرجئة خمس فرق . . ثم : الجبرية، والجهمية، والنجارية، والضرارية، والصفاتية، والكرامية، والأشعرية، وأصحاب الحديث، وأصحاب الرأى (٤) . . .

٣ ـ أما ابن حزم فإنه يعدها خمس فرق : أ ـ أهل السنة، ب ـ والشيعة، جـ ـ والمعتزلة، د ـ والمرجئة، هـ ـ والخوارج (٥) . .

٤ ـ والملطى، وهو من أقدم مؤرخى الفرق، يعدها أربعًا فقط : أ ـ القدرية، ب ـ والمرجئة، جـ ـ والشيعة، د ـ والخوارج (٦) . .

٥ ـ أما القاضى عبد الجبار، فإنه يعدها خمس فرق : أ ـ المعتزلة، ب ـ والخوارج، جـ ـ والمرجئة، د ـ والشيعة، هـ ـ والنوابت (٧) (ويقصد بهم أهل الحديث).

ولكن فرقة الشيعة التى يذكرها هنا واحدة، يصل عدد فرقها ـ نعم «فرقها!» ـ عنده فى كتاب آخر إلى إحدى وستين فرقة، وخلافاتها ليست فى الفروع، حتى نقول إنها فروع لفرقة، وليست فرقًا تستحق هذا الاسم، بل إن خلافاتها فى الإمامة، وبالذات شخص الإمام، والإمامة عند الشيعة كالنبوة، بل أكثر أهمية عند بعضهم ! ومن لم يعرف إمامه مات ميتة جاهلية؟! . . ففرق الإمامية تبلغ عند القاضى تسعًا وأربعين، وفرق الزيدية اثنتى عشرة فرقة؟! (٨) . .

٦ ـ والمقريزى، الذى يروى حديث انقسام الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، ويجمع طرق رواياته، فإنه يقول عن إحدى هذه الفرق، وهى «الرافضة»، إنهم «اختلفوا فى الإمامة اختلافًا كثيرًا، حتى بلغت فرقتهم ثلاثمائة فرقة، والمشهور منها عشرون فرقة !»، ويقول عن إحدى الفرق التى انقسمت من الرافضة، وهى «الخطابية» : «. . . أتباع أبى الخطاب محمد بن أبى ثور . . وأتباعه خمسون فرقة؟! . . ويقول عن المعتزلة : «وهم عشرون فرقة. . . ». . . ولا يذكر فيهم «القدرية»، إذ يذكرها كفرقة مستقلة عن المعتزلة؟! (٩) . .

٧ ـ أما الخوارزمى، فإنه يعدد الفرق الرئيسية فتبلغ عنده سبعًا، هى : أ ـ المعتزلة (وهى عنده تنقسم إلى ست فرق)، ب ـ والخوارج (وتنقسم عنده إلى أربع عشرة فرقة)، جـ ـ وأصحاب الحديث (وتنقسم عنده إلى أربع فرق)، د ـ والمجبرة (وهى عنده خمس فرق)، هـ ـ والمشبهة (وهى عنده ثلاث عشرة فرقة)، و ـ والمرجئة (وهى عنده

ست فرق)، ز ـ والشيعة (وهى عنده خمس فرق، تتفرع إلى أصناف. . فالزيدية خمس، والكيسانية أربع، والعباسية اثنتان، والغالية تسع، والإمامية أربع).

فإذا عددنا «الأصناف» «فرقا» بلغ مجموعها جميعًا عند الخوارزمى اثنتين وسبعين فرقة، وإذا لم ندخل «الأصناف» فى عداد «الفرق» وقفت عند ثلاث وخمسين فرقة فقط. . وفى كلا الحالين فهى ليست ثلاثًا وسبعين، كما يقول الحديث! [١٠]. .

وهذا الاضطراب الذى يتجلى، لدى مؤرخى الفرق، فى تعدادها، ينبع من الافتقار إلى «منهج» يحدد المعيار الذى على أساسه يتم الحكم بأن هذه الجماعة «فرقة»، أو أن الذى بينهم وبين أصولهم هو مجرد اختلاف فى «فروع» الأصول العامة التى اتفقت عليها الفرقة الأم..

فالمعتزلة، مثلاً، الذين يصل أغلب مؤرخى الفرق والمقالات بعدد فرقهم إلى العشرين، هم فرقة واحدة، تجمعها أصول خمسة، لا يعد من أهلها إلا من اعتقد بهذه الأصول الخمسة، وفى إطار هذه الفرقة اختلافات واجتهادات حول عديد من القضايا الفرعية، مثل: «الطبع». . و«التولد». . . و«الطفرة». . . و«الجزء الذى لا يتجزأ». . . والموقف من: أيهما أفضل، **على؟ أم أبو بكر؟؟**. . أما: «العدل» و«التوحيد»، و«الوعد والوعيد»، و«المنزلة بين المنزلتين»، و«الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر». . فإنها الأصول الخمسة التى لا يصبح معتزليا إلا من اعتقد بها. .

وهذا المثال يزيد من وضوح الاضطراب الذى وقع فيه مؤرخو المقالات عندما شرعوا فى تعدادها، ولقد ساعد على هذا الاضطراب ـ إلى جانب غياب «المنهج» المحدد للمعيار الدقيق فى التقسيم ـ الالتزام «بالحديث» الذى يجعل هذه الفرق ثلاثًا وسبعين فرقة. . فبدءوا حديثهم بهذا العدد، فلما استقصوا الواقع وقفوا دونه، أو تجاوزوه؟!. .

ونحن لا نستبعد أن يكون الرسول ﷺ قد تنبأ بافتراق الأمة واختلافها، إذ إن اتحاد أمة من الأمم وأهل دين من الأديان كفرقة واحدة هو أمر مستحيل، بحكم التجربة الإنسانية السابقة، وما تطرحه الحياة المتجددة من قضايا ومعضلات، وما فيها من مصالح تستلزم بالقطع الاجتهاد، والاختلاف والاتفاق. . . فهو نوع من النبوءة الفكرية والسياسية، تخرج عن «الغيب» وأنبائه، بل وتخرج عن أن تكون خاصية من خواص الرسل والأنبياء. . أما أن يكون الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ قد حدد الفرق بثلاث وسبعين فهو ما لا نميل إلى اليقين به، لما قدمنا من أسباب. .

ولقد أدرك **الشهرستانى** ذلك الاضطراب الذى وقع فيه مؤرخو الفرق، وافتقار البحث إلى «قانون» يميز الفرق، ويجعل تعدادها أمرًا دقيقًا ـ وعبر عن هذا الإدراك فى عبارات واضحة نوردها كاملة، لأهميتها. . قال:

«اعلم أن لأصحاب المقالات طرقًا فى تعديد الفرق الإسلامية، **لا على قانون مستند إلى نص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود**، فما وجدت مصنفين متفقين على منهاج واحد فى تعديد الفرق. ومن المعلوم الذى لا مراء فيه أن ليس كل من تميز عن غيره **«بمقالة» ما فى «مسألة» ما عُد صاحب «مقالة»**، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد، ويكون من انفرد «بمسألة» فى أحكام الجواهر، مثلاً، معدودًا فى عداد أصحاب «المقالات»! . فلا بد، إذن، من ضابط فى مسائل هى **«أصول وقواعد»** يكون الاختلاف فيها اختلافًا يعتبر «مقالة»، ويعد صاحبه «صاحب مقالة» . .

وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط، إلا أنهم استرسلوا فى إيراد مذاهب الأمة، كيف اتفق، وعلى الوجه الذى وجد، لا على قانون مستقر وأصل مستمر، فاجتهدت على ما تيسر من التقدير، وتقدر من التيسير، حتى حصرتها **فى أربع قواعد، هى الأصول الكبار**:

[القاعدة الأولى]: الصفات والتوحيد فيها. . وهى تشتمل على مسائل الصفات الأزلية، إثباتًا عند جماعة، ونفيًا عند جماعة، وبيان صفات الذات وصفات الفعل، وما يجب لله ـ تعالى ـ وما يجوز عليه وما يستحيل. وفيها الخلاف بين: **الأشعرية، والكرامية، والمجسمة، والمعتزلة**.

[القاعدة الثانية]: القدر والعدل. . وهى تشتمل على مسائل: القضاء، والقدر، والجبر، والكسب فى إرادة الخير والشر، والمقدور والمعلوم، إثباتًا عند جماعة، ونفيًا عند جماعة، وفيها الخلاف بين: **القدرية، والنجارية، والجبرية، والأشعرية، والكرامية**.

[القاعدة الثالثة]: الوعد والعيد، والأسماء والأحكام. . وهى تشتمل على مسائل: الإيمان، والتوبة، والوعيد، والإرجاء، والتكفير، والتضليل، وإثباتًا، على وجه، عند جماعة، ونفيًا عند جماعة. وفيها الخلاف بين **المرجئة، والوعيدية، والمعتزلة، والأشعرية، والكرامية**.

[القاعدة الرابعة]: السمع والعقل، والرسالة والإمامة. . وهى تشتمل على مسائل: التحسين والتقبيح، والصلاح والأصلح، واللطف، والعصمة فى النبوة، وشرائط

الإمامة، نصًا عند جماعة، وإجماعًا عند جماعة، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص، وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع. والخلاف فيها بين **الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والكرامية، والأشعرية.**

فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة «**بمقالة**» من هذه «**القواعد**» عددنا مقالته «**مذهبًا**» وجماعته «**فرقة**»، وإن وجدنا واحدًا انفرد «**بمسألة**» فلا نجعل مقالته «**مذهبًا**» وجماعته «**فرقة**»، بل نجعله مندرجًا تحت واحد ممن وافق سواها مقالته، ورددنا باقى مقالته إلى الفروع التى لا تعد مذهبًا مفردًا، فلا تذهب المقالات إلى غير نهاية..

وإذا تعينت المسائل، التى هى قواعد الخلاف، **تبينت أقسام الفرق، وانحصرت كبارها فى أربع، بعد أن تداخل بعضها فى بعض.. كبار الفرق الإسلامية أربع: القدرية، والصفاتية، والخوارج، والشيعة..**»[١١].

هذه عبارات الشهرستانى، ونحن نتفق تمامًا مع المنهج الذى وضعه لتحديد الفرق بين «المقالة»، التى يؤدى الانفراد بها إلى قيام «**الفرقة**» والمذهب، وبين «**المسألة**» التى تندرج فى فرقة أعم وأشمل منها.. فقط لنا على نتائجه ملاحظتان: **الأولى**: أنه انتهى إلى أن كبار الفرق الإسلامية هى: **القدرية - (المعتزلة) -.. والصفاتية - [أى أصحاب الحديث، أو «النواب» كما يسميهم القاضى عبد الجبار] -.. والخوارج.. والشيعة..** وهو بذلك يغفل **المرجئة**.. إذ المعلوم أن اندراج المرجئة تحت أهل الحديث، وهو ما يبدو أن **الشهرستانى** قد عناه وقصد إليه، هو أمر غير دقيق؛ ذلك أن الإرجاء قد بدأ كموقف سياسى من الصراع الذى دار حول السلطة على عهد الأمويين، وتكونت لذلك فرقة، بل لقد ظهر فى الإرجاء أكثر من مذهب وأكثر من تيار. وإذا كانت الفرق الإسلامية قد ظهرت لأسباب سياسية، وليس لجدل دينى معزول عن قضايا المجتمع، فإن إغفال «**المرجئة**»، ونحن بصدد تعداد الفرق الكبرى لا يجوز.. ومن هنا فنحن نرى أن تعداد **القاضى عبد الجبار** لهذه الفرق الكبار عندما قال: «.. ومعلوم أن فرق الأمة، فى الجملة: **المعتزلة، والخوارج، والمرجئة، والشيعة، والنوابت..**»[١٢] هو الأدق، وهو مبنى على ذات المنهج الذى حدده الشهرستانى فى عمق وابتكار..

والثانية: أن **الشهرستانى**، بعد أن حدد هذا المنهج وطبقه على واقع الفرق الإسلامية، عاد ليخضع «المنهج» و«الواقع» لذلك الحديث الذى رووه عن أن عدد الفرق الإسلامية ثلاث وسبعون فرقة فقال: إن هذه الفرق الكبار «يتركب بعضها مع بعض، وتتشعب عن

كل فرقة أصناف، فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة! . . »[١٣] . . وهو موقف يعكس التناقض بين «الدراية» وبين «الرواية»، ومحاولات التوفيق بين «الواقع» وبين «النص»، حتى لو أبى الواقع ذلك التوفيق، وحتى لو كان هذا النص حديثًا من أحاديث الآحاد! . .



ولقد نشأ عن موقف مؤرخى الفرق والمقالات هذا أن أصبح القارئ والباحث فى تراثنا العربى الإسلامى يطالع العديد من أسماء «الفرق» والتيارات المذهبية والمدارس الفكرية، وفى كثير من الأحيان لا تسعفه المصادر بما يربط هذه «الفرق» الفرعية بأصولها، أو بما يميزها فكريًا، عن غيرها . . الأمر الذى استوجب أن نورد هنا ثبتًا يكاد أن يحصر أسماء «الفرق»، وما تفرع عنها، وفق ما اصطلحت عليه وتداولته مصادر الفكر الإسلامى . . وأن نرتب أسماءها هذه ترتيبًا أبجديا، لتزيد الفائدة، وتسهل الاستفادة على الباحثين والقراء.

الهـوامش

(١) النوبختى (كتاب فرق الشيعة) ص ٢، ٣. تحقيق: هـ. ريتر. طبعة إستانبول سنة ١٩٣١م.

(٢) أخرج هذا الحديث أبو داود، والترمذى، وابن ماجة، وابن حنبل من حديث أبى هريرة. وأخرجه الحاكم وابن حبان فى صحيحه بنحو هذا اللفظ، كما أخرجه فى المستدرك، عن أبى هريرة، بهذا اللفظ.. وله رواية أخرى عن عوف بن مالك عن الرسول، بمثل هذا اللفظ.. وقال عنه البيهقى: إنه حسن صحيح. انظر ـ غير كتب السنة ـ (خطط المقريزى) جـ٣، ص ٢٨٢. طبعة دار التحرير. القاهرة. والبغدادى (الفرق بين الفرق) ص ٤، ٥. طبعة بيروت. ودار الآفاق الجديدة.

(٣) (مقالات الإسلاميين) جـ١، ص ٦٥ وما بعدها. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩م.

(٤) (الملل والنحل) جـ١، ص ٦١ وما بعدها. طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ.

(٥) (الفصل فى الملل والأهواء والنحل) جـ٢، ص ١٠٦. طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ.

(٦) د. عبد الكريم عثمان (قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد) ص ١٠٤. طبعة بيروت سنة ١٩٦٧م.

(٧) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٥٢. طبعة تونس سنة ١٩٧٢م.

(٨) (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) جـ٢٠، ق ٢ ص ١٧٦ ـ ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥. طبعة القاهرة.

(٩) (الخطط) جـ٣، ص ٢٨٣ ـ ٢٩٤.

(١٠) (مفاتيح العلوم) ص ١٨ ـ ٢٢. طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢هـ.

(١١) (الملل والنحل) جـ١، ص ٩ ـ ١٣.

(١٢) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٥٢.

(١٣) (الملل والنحل) جـ١، ص ١٣.

ـ ٢ ـ

ثبت أبجدى بالفرق الإسلامية

ـ أ ـ

١ الإباضيـــة — من فرق الخوارج. ينسبون إلى **عبد الله بن إباض**. ومقالاتهم معتدلة إذا ما قيسوا بالخوارج **الأزارقة** أو الخوارج **النجدات**.

٢ الأبو مسلمية — نسبة إلى أبى مسلم الخراسانى. وهم يقولون إنه ما زال حيا، لم يمت!

٣ الاثنا عشرية — هم جمهور **الشيعة الإمامية**. وقفوا بأئمتهم عند الثانى عشر، فهو الغائب المنتظر ـ (انظر: القطعية).

٤ الأحمديـــة — من الشيعة الإمامية. ينسبون إلى **أحمد بن موسى بن جعفر**.

٥ الأخنسية — من الخوارج **العجاردة**. وهم انشقاق عن الخوارج **الثعالبة. سموا باسم زعيمهم «الأخنس»**. يحكمون «بالتوقف» عن جميع أهل دار «التقية»، سوى من عرفوا إيمانه أو كفره. ويحرمون الاغتيال، والقتل سرا، والبدء بالقتال دون دعوة.

٦ إخوان الصفاء — جماعة سرية، من الشيعة **الإسماعيلية** ـ [الباطنية] ـ قامت بالبصرة فى القرن الرابع الهجرى. مزجت الفكر الإسلامى بالفلسفة اليونانية.

٧ الأزارقـــة — من **الخوارج**. أتباع **أبى راشد نافع بن الأزرق** بن قيس الحنفى. وهم أول انشقاق فى فرقة الخوارج. يتبرءون من «القعدة»، ويكفرون من لم يهاجر إلى مواطنهم

		ومعسكراتهم. ويرون كل كبيرة كفراً. ودار مخالفيهم دار كفر.
٨	**الإسحاقيـة**	من **المرجئة**، فرع من **الكرامية**. وهم **مشبهة مجسمة**.
٩	**الإسحاقيـة..**	من غلاة **الشيعة الكيسانية**. يشركون **على بن أبى طالب** فى النبوة مع **الرسول** ـ عليه الصلاة والسلام ـ ويقولون إن الله قد حل فى على.
١٠	**الإسكافية**	من **المعتزلة**. ينسبون إلى **أبى جعفر الإسكافى**. قالوا إن الله لا يقدر على ظلم العقلاء.
١١	**الإسماعيلية**	من **الشيعة الإمامية**. قالوا إن الإمام، بعد **جعفر الصادق**، هو ابنه **إسماعيل**، وليس **موسى الكاظم**، كما قالت **الاثنا عشرية**. وهم يمثلون التيار الثورى فى الإمامية، ويعرفون، أيضًا، **بالباطنية**، لقولهم بأن لكل ظاهر باطنًا. وفى تعاليمهم يمتزج الإسلام بالفلسفة اليونانية.
١٢	**الأسواريـة**	من **المعتزلة**. ينسبون إلى **الأسوارى**. وهم يتميزون عن **النظامية** بقولهم إن الله لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه، والإنسان قادر عليه.
١٣	**الأشعريـة**	نسبة إلى **أبى الحسن الأشعرى**. وهم يمثلون الموقف الوسطى بين **المعتزلة** وبين **السلفية**، **والجبرية الخلص (الجهمية)**. ففى فعل الإنسان قالوا: إن خالقه هو الله، وللإنسان فيه كسب، أى كونه محلا للفعل، فهو فاعل له على سبيل المجاز. وفى التأويل: يجيزون بعضه، فلا يمنعونه كله كما هو حال **أصحاب الحديث**، ولا يعتمدونه سبيلاً لنصرة برهان العقل على ما يعارضه من ظاهر النقل، كما هو حال العقلانيين. وفى صفات الله: يثبتون له الصفات، باعتبارها لا هى هو ولا هى غيره، أى على نحو يجعلهم وسطًا بين تنزيه المعتزلة وتجسيد **المشبهة والمجسمة**.
١٤	**أصحاب أبى ثوبان**	من **المرجئة**. يقولون إن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسله.

١٥	أصحاب أبى شمر ويونس	من المرجئة. قالوا: الإيمان اجتماع المعرفة بالله، والخضوع له، والمحبة له بالقلب، والإقرار به أنه واحد ليس كمثله شيء، وذلك إذا لم تقم حجة الأنبياء، أما إذا قامت حجتهم فإن الإيمان يكون هو الإقرار بهم والتصديق لهم، حتى لو لم تتم المعرفة بما جاء من عند الله. ويقال إن أبا شمر جعل العدل، أى القدر والاختيار، وجعل التوحيد، أى التنزيه ونفى التشبيه، من الإيمان.
١٦	أصحاب أبى صالح	من الخوارج الصفرية. ينسبون إلى صالح بن مسرح.
١٧	أصحاب التفسير	من الخوارج البيهسية. ينسبون إلى الحكم بن مروان، من أهل الكوفة، وهم ينكرون الشهادة فى الحدود وغيرها إلا إذا فسرت كيف هى.
١٨	أصحاب حارث الإباضى	من الخوارج الإباضية. قالوا بالقدر، على رأى المعتزلة. وقالوا إن الاستطاعة قبل الفعل.
١٩	أصحاب الحديث وأهل السنة	وهم جمهور الأمة وعامة أهلها. قالوا: إن أفعال العباد مخلوقة لله. والخير والشر بقضاء الله وقدره ـ [فهم جبرية متوسطون] ـ ويمتنعون عن الخوض فى صراع الصحابة على السلطة. ويرتبون الخلفاء الراشدين، فى الفضل، ترتيبهم فى تولى الخلافة. ويرون البيعة لمن تولى الإمامة، برّا كان أو فاجرًا. وينكرون الثورة والخروج كأسلوب وسبيل لتغيير الظلم والجور. ويقولون إن الأرزاق من الله، يرزقها عباده، حلالا كانت أو حرامًا ـ [على عكس المعتزلة الذين يخصصون الرزق بما كان حلالا، دون ما كان حرامًا].
٢٠	أصحاب الرأى	من المرجئة. وهم أصحاب أبى حنيفة النعمان بن ثابت (انظر: الحنفية).
٢١	أصحاب محمد بن شبيب	من المرجئة. قالوا إن الإيمان هو الإقرار بالله،

		والمعـرفـة بـأنه واحـد ليس كـمـثـله شيء، والإقـرار والمعرفـة بالأنبياء والرسـل وبجميع مـا جاءت به من عند الله، مما لا خلاف فيه.
٢٢	الأطرافيـة	من القدرية. وهم أتباع غالب بن شاذل، السجستانى. قـالوا إن أهل الأطراف، التـاركين لما لم يعـرفـوه من الشريعة، معذورون.
٢٣	الأفطحيـة	من الشيـعة الإمامـية. قالوا بانتـقال الإمامة، بعد جعـفر الصادق، إلى ابنه عبد الله الأفطح، وهو شقيق إسماعيل.
٢٤	الإماميـة	هم الشيـعة الذين قالوا بالنص والوصية على الأئمة من آل البيت، وبالذات أبناء على من فاطمة.
٢٥	أهل العدل والتوحيد	تيـار عـريض فى الفكر الإسـلامى، يشـمل كل من أثبت للإنسـان قدرة وإرادة واستطاعة واختيـاراً يفعل بها فعله على سبـيل الحـقيـقـة، وكل من نزه الذات الإلهـيـة عن مـشـابهـة الحـوادث، ونفى زيادة الصـفـات على الذات. وفى هذا التيار تدخل: الحسنية - أتباع الحسن البصرى - والمعتزلة. وبعض الخوارج. وبعض الشيعة.
		- ب -
٢٦	الباقريـة	من الشيـعة. أصـحـاب أبى جـعـفر مـحـمـد بن على البـاقـر وابنـه جـعـفـر الصـادق، الذين توقـفـوا عند إمـامـتـهـمـا أو إمـامـة أحدهـمـا. (انظر: «الجـعفـرية» و«الواقفية»).
٢٧	البتريـة	من الشيعة الزيدية. وهم أصحاب الحسن بن صالح بن حى، وأصحاب كثير النواء - [أو النوبى، أو الثومى] - واسمه: المغيرة بن سعد، وهو الذى كان يلقب بالأبتر. وهم يفـضلون على بن أبى طالب، ويصـحـحـون بيـعة أبى بكر وعمر؛ لأن عليا ترك لهـما الأمر، ويتوقفـون فى الحكـم على عـثمـان وقـتلتـه، وينكرون الرجـعـة، ويعترفون بإمامة على عندما بويع بها.

٢٨	البدعيــة	من الخوارج . وهم أتباع **يحيى بن أصرم** . وسموا بذلك ؛ لأنهم أبدعوا قطع الشهادة على أنفسهم أنهم من أهل الجنة .
٢٩	البرغوثيــة	هم الذين قالوا إن كلام الله إذا قرئ فهو عرض ، وإذا كتب فهو جسم .
٣٠	البزيغيــة	من غلاة الشيعة . وهم فرع من **الخطابية** ، قالوا : إن الإمام بعد **أبى الخطاب** هو **بزيغ بن موسى** - [أو ابن يونس] - وهم يقولون بشيوع الوحى ، وينكرون اختصاص الأنبياء به .
٣١	البشريــة	من المعتزلة . أصحاب **بشر بن المعتمر** . وهم الذين أحدثوا القول بالتولد .
٣٢	البطيخية	من **المجبرة** . ينسبون إلى **إسماعيل البطيخى** .
٣٣	البكريــة	الذين قالوا إن خلافة **أبى بكر** هى بالنص عليه من **الرسول** ، لا بالاختيار المطلق من الصحابة .
٣٤	البكريــة ..	أتباع **أبى بكر بن زياد الباهلى** - [**بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد**] - قالوا إن كبائر أهل القبلة نفاق ، ومرتكبوها عبدة للشيطان ، مكذبون بالله وجاحدون له ، خالدون مخلدون فى النار ، إذا ماتوا مصرين عليها ، غير تائبين منها ، ومع ذلك فهم مؤمنون مسلمون .
٣٥	البهشــمية	من **المعتزلة** . ينسبون إلى **أبى هاشم الجبائى** .
٣٦	البيانيــة	من غلاة الشيعة . أتباع **بيان بن سمعان التميمى النهدى** ، الذى ظهر بالعراق أوائل القرن الثانى الهجرى . يقولون بحلول جزء إلهى فى على بن أبى طالب ، انتقل منه إلى ابنه **محمد بن الحنفية** ، فابنه **أبو هاشم** ، فبيان ابن سمعان . ويقال إن بيانًا زاد فى الغلو فادعى النبوة ! . وهم **مشبهة مجسدة** ، يقولون إن الله على صورة إنسان ، وإنه يهلك كله إلا وجهه ! . ولقد انتهت حياة بيان بقتله وصلبه على يد الوالى الأموى على العراق **خالد بن عبد الله القسرى** .

٣٧	**البيهسيـة**	من **الخوارج**. وهم انشقاق على الخوارج الميـمونيـة. وإمـامـهم **أبو بيـهس بن الهـيـضم بن جـابر**، من بنى سـعـد، ولقـد انتـهى **أبو بيـهس** بأن قطع والى المدينة، **عثمان بن حيان**، يديه ورجليه، بأمر **الوليد الأموى**.
	- ت -	
٣٨	**التومنية (المعاذية)**	من المرجـئة. ينسبون إلى **أبى معـاذ التومنى**. قالوا إن الإيمان هو ما عصم عن الكفر، فهو اسم لمجموع الخصال التى إذا تركت كان تاركها كافراً. (انظر: **المعاذية**).
	- ث -	
٣٩	**الثعالبـة**	من الخـوارج **العـجاردة**. أتبـاع **أبى ثعلبـة**. قـالوا ليس للأطفـال، عـامـة، ولاية ولا عـداوة ولا براءة، حـتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام، فيقروا أو ينكروا.
٤٠	**الثماميـة**	من **المعتزلة**. أصحاب **ثمامة بن أشرس**. قالوا اليهود والنصـارى والزنادقـة يصـيـرون فى الآخـرة تراباً ولا يدخلون جنة ولا ناراً.
٤١	**الثوبـانيـة**	من **المرجـئـة**. أصـحـاب **أبى ثوبان المرجئ**. قـالوا إن الإيمان هو المعرفـة والإقرار بالله وبرسله وبكل ما يجوز فى العقل أن نفعله، وما جاز فى العقل تركـه فليس من الإيمان، وإن العمل كله مؤخر عن الإيمان.
	- ج -	
٤٢	**الجاحظيـة**	من **المعتـزلة**. ينسبون إلى **أبى عثـمان عمـرو بن بحر الجاحظ**. قالوا يمتنع انعدام الجوهر. والخير والشر من فعل العبد.
٤٣	**الجارودية**	من **الشيـعة الزيدية**. ينسبون إلى **أبى الجارود زياد بن أبى زياد**. وهـم يقـــولون إن النص على **على بـن أبى طالب** بالإمامة كـان بالوصف، لا بالاسم والتعيين، وإن الإمـام بعـده **الحسن**، **فالحسين**، وإن الإمـامـة بعـدهم شورى فى ولد الحسن والحسين.

٤٤	الجازمية	من الشيعة الغلاة. ينسبون إلى جازم بن عاصم.
٤٥	الجبائية	من المعتزلة. ينسبون إلى أبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى.
٤٦	الجبرية	هم عدة فرق إسلامية، يجمعها: نفى أن يكون الإنسان خالقًا لأفعاله ويميز بينها: التفاوت فى الموقف الجبرى. فبعضها يرى الإنسان مجبراً جبراً مطلقًا، فهو كالريشة المعلقة فى الهواء، تميلها ريح القدرة الإلهية حيث مالت.. وبعضها ينسب للإنسان «كسبًا»، هو عبارة عن الرغبة فى الفعل والقصد إليه، أما خالق الفعل ذاته فهو الله.. وبعضها يرى أن الإنسان «فاعل»، لكن على سبيل المجاز، والفاعل الحقيقى هو الله.
٤٧	الجحدرية	من المرجئة. ينسبون إلى جحدر بن محمد التميمى.
٤٨	الجعفرية	من المعتزلة. ينسبون إلى جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب.
٤٩	الجناحية	من غلاة الشيعة. ينسبون إلى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب ـ [ذى الجناحين] أو (الطيار) ـ وهم يقولون بتناسخ الأرواح، وأن روح الله حلت بإمامهم عبد الله بن معاوية، مروراً بآدم وبنيه.. وأن العلم ينبت ويظهر بقلب إمامهم ظهوراً، ويقولون بأبدية الدنيا، وينكرون زوالها، ومن ثم ينكرون القيامة، ولا يحرمون الميتة ولا الخمر.. ويقال إن غلوهم بلغ حد عبادة عبد الله بن معاوية، لما فيه من روح الله، والقول بأنه حى لم يمت، وهو بجبل أصبهان، وسيعود إليهم. ولقد ثارت الجناحية على عهد مروان ابن محمد، آخر خلفاء بنى أمية، فى الكوفة، وانتقلت ثورتهم إلى شرقى دجلة فاستولوا على حلوان وما حولها، وهمدان، والرى، وأصبهان، وظلوا كذلك حتى قاتلهم أبو مسلم الخراسانى فهزمهم وقتل قائدهم. (انظر: الطيارية).

٥٠	الجهميـة	مـرجـئـة، وجـبـرية خلص. ينسبـون إلى الجـهم بن صفوان. وهـم القـائلون بالجبر المحض. والإيمان عندهم معرفة قلبية لا علاقة لها، زيادة ولا نقصًا، بالعمل الذى تأتيه الجوارح.
٥١	الجواليقية	من المشبهة. ينسبون إلى هشام بن عمرو الجواليقى.

- ح -

٥٢	الحائطيـة	من المعتزلة. ينسبون إلى أحمد بن حائط.
٥٣	الحارثيـة	من الخوارج الإباضية. ينسبون إلى الحارث الإباضى. قالوا بالقدر، مثل المعتزلة، وبأن الاستطاعة قبل الفعل، وأثبتوا طاعة لا يراد بها الله.
٥٤	الحازميـة	جبرية. قالوا إن الله هو خالق أفعال العباد. وتوقفوا فى أمر على بن أبى طالب، ولكنهم تبرءوا من أعدائه.
٥٥	الحازميـة	من الخوارج، ينسبون إلى شعيب بن حازم.
٥٦	الحبيـــة	من المشبهة. سموا بذلك لقولهم إنهم يعبدون الله حبا له، لا خوفًا ولا طمعًا.
٥٧	الحـربيـة	من الشيعة الكيسانية. ينسبون إلى عبد الله بن عمرو ابن حرب الكندى. وهم انشقاق عن البيانية، إذ زعموا أن الإمامة بعد أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية هى لعبد الله بن عمرو، وليست لبيان بن سمعان.
٥٨	الحسنيـة	من أهل العدل والتوحيد. نسبة إلى الحسن البصرى.
٥٩	الحسينيـة	مرجئة. ينسبون إلى أبى الحسين. ويقولون إن الدار دار حرب.
٦٠	الحسينيـة..	من الشيـعة. يقولون إن الإمام بعد أبى منصور هو ابنه الحسين بن أبى منصور، فلقد أوصى له بها.
٦١	الحشويـة	هم الذين قصرت بهم مداركهم عن مراتب فكر التنزيه والتجريد، بالنسبة للذات الإلهية، وذلك لتمسكهم بالظواهر، ومن ثم كانوا مشبهة مجسمة. والمعتزلة يطلقون هذه التسمية - [الحشوية - وأهل الحشو] - على خصوم فكرهم العقلانى.

٦٢ الحفصيـة — من الخوارج **الإباضية**. ينسبون إلى **حفص بن المقدام**. وهم يميزون بين الشرك ـ وهو الجهل بالله وحده ـ وبين الكفر ـ وهو إنكار ما سوى الله، من رسل ومعاد وطاعات ـ وبين الإيمان. ويتأولون فى عثمان ما تأولت **الشيعة فى أبى بكر وعمر**.

٦٣ الحلوليـة — من غلاة **الشيعة**. قالوا إن الله هو روح القدس، وإنها حلت فى النبى، ثم فى أئمتهم: **على، فالحسن، فالحسين، فعلى بن الحسين، فمحمد بن على، فجعفر ابن محمد بن على، فموسى بن جعفر، فعلى بن موسى بن جعفر، فمحمد بن على بن موسى، فعلى ابن محمد بن على بن موسى، فالحسن بن على بن على بن محمد بن على بن موسى، فمحمد بن الحسن بن على بن محمد بن على**. ولذلك قالوا بألوهية هؤلاء الأئمة.

٦٤ الحمزيـة — من الخوارج **العجاردة**. وينسبون إلى حمزة. قالوا بالقدر. وبقتال السلطان ومن أعانه خاصة.

٦٥ الحنبليـة — من **أصحاب الحديث**. ينسبون إلى **أحمد بن حنبل**.

٦٦ الحنفيـة — من **المرجئة**. ينسبون إلى **أبى حنيفة النعمان بن ثابت**. قالوا إن الإيمان هو المعرفة بالله والإقرار به، والمعرفة بالرسول، والإقرار بما جاء عن الله جملة، لا تفسيرا (انظر: **أصحاب الرأى**).

ـ خ ـ

٦٧ الخازميـة — من الخوارج **العجادرة**. يثبتون القدر.

٦٨ الخشبية ـ (أو الصرخابية) ـ من الشيعة **الزيدية**. ينسبون إلى **صرخاب الطبرى**. وسموا بالخشبية لخروجهم على السلطان مسلحين بالخشب! (انظر: الصرخابية).

٦٩ الخطابيـة — من غلاة **الشيعة**: أتباع **أبى الخطاب محمد بن أبى زينب**، مولى بنى أسد. وهم **مشبهة**، ادعوا نبوة الأئمة. وأنه لا بد من رسول صامت مع الرسول

الناطق، وأن محمداً هو الناطق و**عليّا** هو الصامت. ولقد ثاروا بالكوفة، وقتلهم والى العباسيين عليها **عيسى بن موسى** سنة ١٤٣هـ.

٧٠ **الخلالية** من الشيعة **العباسية**. ينسبون إلى **أبى سلمة الخلال**.

٧١ **الخلفية** من الشيعة **الزيدية**. ينسبون إلى **خلف بن عبد الصمد**.

٧٢ **الخلفية..** من الخوارج **العجاردة**. ينسبون إلى **خلف**. وهم يثبتون الصفات، ويخالفون الخوارج **الميمونية** فى القدر.

٧٣ **الخوارج** أول فرق الإسلام ظهوراً. يكفرون المخالفين. يوجبون الخروج على أئمة الجور.

٧٤ **الخياطية** من **المعتزلة**. ينسبون إلى **أبى الحسين بن أبى عمرو الخياط**. وهم يسمون المعدوم شيئًا.

ـ د ـ

٧٥ **الدروز** من الشيعة **الإسماعيلية** الفاطمية. بدأت دعوتهم على يد: **درزى وحمزة بن على بن أحمد، زمن الحاكم بأمر الله** الفاطمى، ثم انتشرت فى سوريا ولبنان.

٧٦ **الدكينية** من الشيعة **الزيدية**. ينسبون إلى **الفضل بن دكين**.

٧٧ الراجعة من **الخوارج**. وهم الذين رجعوا عن مقالة **صالح بن مسرح**.

ـ ر ـ

٧٨ **الراوندية** الشيعة **العباسية**. وهم الذين يجعلون الإمامة ـ نصا أو وراثة ـ فى بنى العباس: **العباس بن عبد المطلب، فعبد الله بن العباس، فعلى بن عبد الله**، حتى **المنصور العباسى**. وهم ينسبون إلى **القاسم بن راوند**.

٧٩ **الرزامية** من الشيعة **العباسية**. وهم الذين تبعوا «رزام»، فانشقوا عن «**الأبو مسلمية**»، وقالوا إن **أبا مسلم الخراسانى** قد قتل.

٨٠ **الرشيدية** من الخوارج **العجاردة**. وهم انشقاق على الثعالبة، ينسبون إلى «**رشيد**». وانفردوا بآراء فى الزكاة.

- ز -

٨١	الزرارية	من المشبهة . ينسبون إلى زرارة بن أعين بن أبى زرارة .
٨٢	الزربنية	من المرجئة . فرع من الكرامية. وهم مشبهة مجسمة .
٨٣	الزعفرانية	قالوا كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره فهو مخلوق ، ومن قال إن كلام الله غير مخلوق فهو كافر .
٨٤	الزيادية	من الخوارج العجاردة . ينسبون إلى زياد بن عبد الرحمن ، وهم الذين ثبتوا على قول الثعلبية .
٨٥	الزيدية	من الشيعة . ينسبون إلى زيد بن على . وهم فى الأصول على مذهب المعتزلة ، وخلافهم معهم فى نقاط محددة من باب الإمامة . وهم عدة فرق .

- س -

٨٦	السبئية	من غلاة الشيعة . ينسبون إلى عبد الله بن سبأ . وهم ينكرون موت على بن أبى طالب . ويقولون بالرجعة ، أى رجعة الأموات على الدنيا .
٨٧	السليمانية	من الشيعة الزيدية . ينسبون إلى سليمان بن جرير الزيدى ، ويقولون إن الإمامة شورى ، وسبيلها العقد ، ويصححون إمامة أبى بكر وعمر ؛ لأن الأمة تأولت فبايعت لهما ، وعدلت عن على بن أبى طالب .
٨٨	السميطية	نسبة إلى يحيى بن أبى سميط .
٨٩	السنوسية	حركة «صوفية ـ شرعية» ، ذات طابع عربى ، ناهضت الزحف الاستعمارى الأوروبى على المغرب العربى وإفريقيا ، أسسها بليبيا محمد بن على السنوسى [١٧٨٧ ـ ١٨٥٩م] .

- ش -

٩٠	الشافعية	من أصحاب الحديث . ينسبون إلى محمد بن إدريس الشافعى .
٩١	الشبيبية	من المرجئة . ينسبون إلى محمد بن شبيب .
٩٢	الشبيبية	من الخوارج البيهسية . ينسبون إلى أبى الصحارى

شـبيب بن يزيد النجـرانى، الذى حارب الحجـاج بن يوسف، زمن عـبـد الملك بن مـروان. وهـم يجـوزون إمامة المرأة. ويقولون بالإرجاء.

٩٣ الشـــراه — (انظر: الخوارج).

٩٤ الشريعية — من غلاة الشيـعة. ينسبون إلى «الشريعى». ويقـولون بحلول الله فى خـمـسـة: النبى، وعلـى، والحـسن، والحسين، وفاطمة، فهم عندهم آلهة. وقالوا إن أضداد هؤلاء الخـمـسـة هم: أبو بكر، وعـمـر، وعـثـمـان، ومعاوية، وعمرو بن العاص.

٩٥ الشعيبيـة — من الخوارج العجاردة. ينسبون إلى «شعيب». ينكرون القدر. وهم انشقاق على الميمونية.

٩٦ الشمراخية — من الخوارج. ينسبون إلى عبد الله بن شمراخ.

٩٧ الشمريـة — من المرجئة. ينسبون إلى أبى شمر سالم بن شمر.

٩٨ الشميطية — من الشيعة الإمامية. ينسبون إلى يحيى بن شميط ـ[أو ابن أشمط]. قالوا إن الإمام بعد جعفر هو ابنه محمد.

٩٩ الشيبانيـة — من الخوارج العـجاردة. وهم انشقـاق على الثـعالبـة. ينسـبـون إلى «شـيـبـان»، الذى خـرج أيام أبى مـسلم الخراسانى، وتعاون معه ضد بنى أمية.

١٠٠ الشيبانيـة.. — من المجبرة. ينسبون إلى شيبان بن مسلمة. قالوا بالجبر ونفى القدر.

ـ ص ـ

١٠١ الصالحيـة — من المرجئة. ينسبون إلى أبى الحسين صالـح بن عمرو الصالحى. قالوا إن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، وهذه المعرفة هى الحب له والخضوع له، والكفـر هو الجهل به فقـط. وهم يجـمـعون بين القـدر والإرجاء، ويـجوزون قيام العلم والقدرة والسمع والبصر مع الميت. ويجوزون خلو الجوهر عن الأعراض كلها.

١٠٢ الصباحيـة — من المجبرة. ينسبون إلى أبى الصباح بن معمر.

١٠٣ **الصرخابية** من الشيعة **الزيدية**. ينسبون إلى **صرخاب الطبرى**. ويسمون الخشبية (انظر: **الخشبية**).

١٠٤ **الصفرية** من **الخوارج**. ينسبون إلى **زياد بن الأصفر**. وهم انشقاق على **النجدية**، وعنهم تفرعت فرق الخوارج غير **الأزارقة والإباضية والنجدات**. وهم يجوزون التقية فى القول دون العمل. ولا يكفرون القعدة عن القتال إذا كانوا موافقين فى الدين والاعتقاد.

١٠٥ **الصلتية** من الخوارج **العجاردة**. ينسبون إلى **عثمان بن أبى الصلت**. وهم يبرءون من الأطفال حتى يدركوا فيدعوا إلى الإسلام فيقبلوه.

- ض -

١٠٦ **الضحاكية** من **الخوارج**. ينسبون إلى **الضحاك بن قيس الشارى**. انشقوا عن متوقفة **الإباضية**، الذين توقفوا فى إيلام أطفال المشركين بالآخرة.

١٠٧ **الضرارية** ينسبون إلى **ضرار بن عمرو**، وهو من **المعتزلة**، انفرد عنهم بآراء منها: أن الفعل الإنسانى شركة بين الله وبين الإنسان، فالله خلقه، والإنسان اكتسبه، فالله فاعل لأفعال العباد فى الحقيقة، وهم فاعلون لها فى الحقيقة!..

- ط -

١٠٨ **الطيارية** من **الشيعة** الغلاة. يقولون بالتناسخ. وينسبون إلى **جعفر الطيار**. (انظر: **الجناحية**).

- ظ -

١٠٩ **الظاهرية** ينسبون إلى **أبى سليمان داود بن على الأصبهانى** [٢٧٠ هـ ٨٨٣م]. وهم يقفون عند ظواهر النصوص، وينكرون التأويل، ويرفضون الرأى والقياس.

- ع -

١١٠ **العابدية** من **المرجئة**. فرع من **الكرامية**. وهم **مشبهة مجسمة**.

١١١ **العاذرية** هم الذين عذروا الناس بالجهالة فى الفروع.

١١٢	العبيديـــة	من المرجئة. ينسبون إلى عبيد المكتب. قالوا إن ما دون الشرك مغفور لا محالة. وهم مشبهة، يقولون إن الله على صورة الإنسان؛ لأنه ـ كما قال ـ قد خلق آدم على صورته.
١١٣	العبيديـــة..	الفاطمية. من الشيعة الإسماعيلية. سموا بذلك نسبة إلى أول خلفائهم أبى عبيد الله المهدى.
١١٤	العجـاردة	من الخوارج. ينسبون إلى عطية بن الأسود الحنفى. وهم انشقاق على أصحاب نجدة بن عامر.
١١٥	العقبيـــــة	من الشيعة الزيدية ينسبون إلى عبد الله بن محمد العقبى. قالوا بصلاحية الإمامة فى ولد على، ولم يحصروها فى ولد الحسن والحسين.
١١٦	العليانيـــة	من غلاة الشيعة. ينسبون إلى العلياء بن ذراع السدوسى. وهم يفضلون على بن أبى طالب على النبى.
١١٧	العماريـــة	من الشيعة الإمامية. ينسبون إلى عمار بن موسى الساباطى. يقولون إن الإمام بعد جعفر بن محمد هو ابنه عبد الله. ويسمون «الفطحية».
١١٨	العمريـــة	من المعتزلة. ينسبون إلى عمرو بن عبيد.
١١٩	العميريـــة	من غلاة الشيعة. وهم فرع من الخطابية. ينسبون إلى عمير بن بيان العجلى. أقاموا لهم مجتمعًا منعزلاً بالكناسة، إحدى محلات الكوفة، ولقد قتل إمامهم على يد يزيد بن عمر بن هبيرة.
١٢٠	العوفيـــة	من الخوارج البيهسية. يقولون بكفر الرعية لكفر إمامها، وهم فرقتان اختلفتا فى البراءة من الراجعين من دار هجرتهم إلى القعود بدار مخالفيهم.

ـ غ ـ

١٢١	الغرابيـــة	من غلاة الشيعة. سموا بذلك لقولهم إن على بن أبى طالب كان أشبه بالنبى من الغراب بالغراب.
١٢٢	الغسانيـــة	من المرجئة. ينسبون إلى غسان الكوفى. قالوا إن الإيمان هو معرفة الله ورسوله وإقرار بما أنزل الله، مما جاء به

	الرسول فى الجملة، دون التفصيل. وإن الإيمان يزيد وينقص.
١٢٣ الغلاة	كل الشيعة الذين غلوا فى على بن أبى طالب. وهم فرق عدة.
١٢٤ الغمامية	من غلاة الشيعة. سموا بذلك لقولهم إن الله ينزل، كل ربيع، إلى الأرض فى غمام، فيطوف الدنيا.
١٢٥ الغيلانية	من المرجئة. ينسبون إلى غيلان بن خرشة الضبى. قالوا إن الإيمان هو المعرفة الثانية بالله، أى المعرفة التى تأتى ثمرة النظر والاستدلال، لا المعرفة الأولى، أى الاضطرارية، والمحبة والخضوع له، والإقرار بما جاء به الرسول من عند الله.
	ـ ف ـ
١٢٦ الفديكية	من الخوارج. ينسبون إلى أبى فديك. وهم انشقاق على النجدات.
١٢٧ الفضلية	من الخوارج. ينسبون إلى الفضل بن عبد الله.
١٢٨ الفطحية	من الشعية الإمامية. (انظر: العمارية).
	ـ ق ـ
١٢٩ القائلون بألوهية على	من غلاة الشيعة. ألهوا على بن أبى طالب، وكذبوا النبى، وزعموا أنه ادعى الأمر لنفسه على حين أن عليا قد وجهه ليبين أمره ويدعو إليه.
١٣٠ القدرية	الذين يثبتون القدر.. والمعتزلة يطلقون هذا الاسم على الجبرية؛ لأنهم يثبتون القدر لله دون الإنسان، والجبرية يطلقونه على المعتزلة؛ لأنهم يثبتون القدر للإنسان.
١٣١ القرامطة	من الشيعة الإسماعيلية. وهم أبرز تياراتها الثورية. يقولون إن محمد بن إسماعيل هو الإمام بعد جعفر بن محمد، وإنه حى، وهو المهدى.
١٣٢ القضائية	من المشبهة. سموا بذلك لقولهم إن الله هو القضاء.
١٣٣ القطعية	من الشيعة الإمامية. ويسمون الاثنى عشرية. وسموا

بالقطعية؛ لأنهم قطعوا بموت موسى بن جعفر بن محمد. وهم جمهور الشيعة. (انظر: الاثنى عشرية).

- ك -

١٣٤ الكاملية — من غلاة الشيعة. ينسبون إلى أبى كامل. وهم يكفرون الصحابة لعدولهم عن على بن أبى طالب، ويطعنون فى على؛ لأنه ترك طلب حقه!

١٣٥ الكرامية — من المرجئة. ينسبون إلى محمد بن كرام، السجستانى. قالوا إن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، ولذلك فالمنافقون، عندهم، مؤمنون على الحقيقة. والكفر، عندهم، هو الجحود والإنكار باللسان. وهم مشبهة مجسمة. ولقد انقسموا فرقًا بلغت الاثنتى عشرة، أهمها: العابدية، والنونية، والزرينية، والإسحاقية، والواحدية، والهيصيمية.

١٣٦ الكربية — من الشيعة الكيسانية. ينسبون إلى أبى كرب الضرير. وهم يقولون بحياة محمد بن الحنفية، فى جبل رضوى، وأنه هو المهدى المنتظر.

١٣٧ الكُلاّبية — من المشبهة. ينسبون إلى محمد بن كُلاّب.

١٣٨ الكيالية — من الشيعة الإمامية. ينسبون إلى أحمد بن الكيال. قالوا بإمام مستور بعد جعفر الصادق.

١٣٩ الكيسانية — الشيعة الذين ينسبون إلى كيسان، مولى على بن أبى طالب. والإمامة عندهم فى محمد بن الحنفية. وهم فروع تصل إلى إحدى عشرة فرقة.

- م -

١٤٠ الماتريدية — نسبة إلى أبى منصور الماتريدى [٣٣٣ هـ ٩٤٤م]. والفرق بين مقالاتهم ومقالات الأشعرية ليس جوهريًا. والماتريدى حنفى المذهب الفقهى، على حين كان الأشعرى شافعيًا.

١٤١	المالكيـــة	من **أصحاب الحديث**. ينسبون إلى إمام المدينة **مالك بن أنس**.
١٤٢	المباركيـــة	من الشيعة **الإسماعيلية**. ينسبون إلى «**المبارك**». ويقولون إن **إسماعيل بن جعفر الصادق** مات فى حياة أبيه، فصارت الإمامة لابنه **محمد**.
١٤٣	المبيضـــة	من **المشبهة**. سموا بذلك لتبيضهم ثيابهم، وذلك مخالفة للعباسيين، المسودة. وقائدهم هو **المقنع هاشم ابن الحكم المروزى**.
١٤٤	المتبرئـــة	من الشيعة **الزيدية**. يتبرءون من **أبى بكر وعمر**. ولا ينكرون الرجعة.
١٤٥	المجســمة	هم **المشبهة**، الذين يتصورون الذات الإلهية جسمًا، عن طريق ما يثبتون لها من صفات زائدة على الذات.
١٤٦	المجهوليـــة	من الخوارج **العجاردة**. وهم يثبتون القدر للإنسان. ويقولون إن من علم بعض أسماء الله لم يجهله.
١٤٧	المحمديـــة	من **الشيعة**. وهم الذين يقولون بإمامة **محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية)**.
١٤٨	المختاريـــة	من الشيعة **الكيسانية**. ينسبون إلى **المختار بن أبى عبيد الثقفى**.
١٤٩	المرجئـــة	هم القائلون بتأخير العمل عن الإيمان، وفصله عنه، وبأنه لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة.
١٥٠	المريســية	من **المرجئة**. ينسبون إلى **بشر المريسى**. قالوا إن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان جميعًا.
١٥١	المزداريـــة	من **المعتزلة**. ينسبون إلى **أبى موسى عيسى بن صبيح المزدار**.
١٥٢	المشبهـــة	هم الذين يثبتون لله صفات زائدة على الذات، على نحو ينفى التنزيه والتجريد عن الذات الإلهية، الأمر الذى يؤدى إلى التشبيه والتجسيد للذات الخالقة، من نحو القول بأنه جسد، وله يد وعين.. إلخ..

١٥٣ **المعاذيـــة** من **المرجئة**. ينسبون إلى **أبى معاذ التومنى** (انظر: التومنية).

١٥٤ **المعبديـة** من الخوارج **العجاردة**. ينسبون إلى «**معبد**». وهم انشقاق عن الثعالبة. ولقد انفردوا بآراء فى الزكاة.

١٥٥ **المعتزلـة** أصحاب **واصل بن عطاء**، القائلون بالأصول الخمسة: العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

١٥٦ **المعطـلة** مصطلح يطلقه أهل الإثبات، أى إثبات الصفات للذات الإلهية - بمعنى زيادتها عليها - على الذين ينفونها - بمعنى يوحدونها بها، إذ يرى المثبتون أن فى ذلك تعطيلاً لفعالية الذات الإلهية وفعلها.

١٥٧ **المعلوميـة** من الخوارج **العجاردة**. يثبتون القدر للإنسان، وأن الاستطاعة مع الفعل. ويقولون إن من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به.

١٥٨ **المعمريـة** من **المعتزلة**. ينسبون إلى **معمر بن عباد السلمى**.

١٥٩ **المعمريـة**.. من غلاة **الشيعة**، وهم فرع من **الخطابية**. قالوا إن الإمامة بعد **أبى الخطاب** هى **لمعمر**، وهم يقولون بالتناسخ، وأن الجزاء، ثوابًا وعقابًا، هو فى الدنيا، أى ما فيها من نعيم وشقاء. ويسمون كذلك (**اليعمرية**). (انظر: اليعمرية).

١٦٠ **المغيريـة** من غلاة **الشيعة**. ينسبون إلى **المغيرة بن سعيد البجلى**. وهم **مجسمة**. ثاروا بالكوفة ضد بنى أمية سنة ١١٩هـ، فأحرقهم **خالد بن عبد الله القسرى**. ويقال إنهم كانوا يدعون إلى **إمامة محمد بن عبد الله بن الحسن** (النفس الزكية).

١٦١ **المفضلية** من غلاة الشيعة **الإمامية**. وهم فرع من **الخطابية**، ينسبون إلى **المفضل بن عمر**، وكان صيرفيًا. ويسمون، أيضًا «**القطعية**»، لقطعهم بوفاة **موسى بن جعفر الصادق**.

١٦٢ المفوضية — من غلاة الشيعة. قالوا إن الذى خلق الدنيا هو النبى؛ لأن الله فوض إليه كل الأمور، وأقدره على الخلق، وبعضهم يجعل ذلك لعلى بن أبى طالب، ويرون أن الأئمة ينسخون الشرائع، وينزل عليهم الوحى، ويأتون المعجزات.

١٦٣ المقاتلية — من المشبهة. ينسبون إلى مقاتل بن سليمان.

١٦٤ المكرمية — من الخوارج العجاردة. ينسبون إلى أبى مكرم العجلى. وهم انشقاق على الثعالبة. يقولون بكفر تارك الصلاة، لا لتركها، بل لجهله بالله. وكذلك قولهم فى مرتكب الكبيرة.

١٦٥ المطورة — (انظر: المفضلية) و(الواقفية).

١٦٦ المنصورية — من غلاة الشيعة. ينسبون إلى أبى منصور العجلى، وهو بدوى سكن الكوفة، قيل إنه ادعى النبوة، وإنه صاحب التأويل، على حين كان الرسول صاحب التنزيل. ولقد قتل أبو منصور وصلب على يد يوسف ابن عمر الثقفى، ابن عم الحجاج - الذى ولى العراق، بعد اليمن سنة ١٢٠ هـ - فخلفه ابنه الحسين بن أبى منصور، الذى لقى ذات المصير على يد المهدى العباسى.

١٦٧ المهدية — طريقة صوفية سلفية، نشأت فى السودان، يقودها محمد أحمد بن عبد الله [١٨٤٣ - ١٨٨٥م] الذى ادعى أنه «المهدى المنتظر» وقاد أتباعه، والسودان، ضد الاستعمارين التركى والغربى. وهى ذات طابع «شرعى - سلفى».

١٦٨ الموسائية — (انظر: المفضلية) و(الواقفية).

١٦٩ الموسوية — من الشيعة الإمامية. قالوا إن الإمامة بعد جعفر بن محمد هى لابنه موسى، نصا عليه بالاسم.

١٧٠ الميمونية — من الخوارج العجاردة. ينسبون إلى ميمون بن عمران، من أهل بلخ. يقولون بالقدر، على مذهب

المعتزلة، وأن الله يريد الخير دون الشر، وأطفال الكفار في الجنة.

- ن -

١٧١ الناووسية — من الشيعة الإمامية. ينسبون إلى **عجلان بن ناووس** - [**أو عبد الله بن ناووس**] - من أهل البصرة. يقولون إن **جعفر بن محمد** حى لم يمت، وإنه هو المهدى.

١٧٢ النجارية — من **المرجئة**. ينسبون إلى **الحسين بن محمد النجار**. قالوا إن الإيمان هو جماع المعرفة بالله، وبرسله، وفرائضه المجتمع عليها، والخضوع له بجميع ذلك، والإقرار باللسان.

١٧٣ النجدية — من **الخوارج**. ينسبون إلى **نجدة بن عامر الحنفى**. وهم انشقاق على **الأزارقة**. يقولون إن من الدين ما لا تسع جهالته، وهو: معرفة الله، ورسله، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، وتحريم الغصب، والإقرار بما جاء من عند الله جملة. ومنه ما تسع جهالته، وهو ما عدا ذلك حتى تقوم فيه الحجة.

١٧٤ النظامية — من **المعتزلة**. ينسبون إلى **إبراهيم بن سيار النظام**.

١٧٥ النصيرية — من غلاة **الشيعة**. يؤلهون الأئمة، ولكنهم يختلفون في كيفية حلول اللاهوت في ناسوت الأئمة.

١٧٦ النعمانية — من **الشيعة**. ينسبون إلى **أبى جعفر محمد بن النعمان**، الذى يلقبه **أهل السنة**: شيطان الطاق، ويلقبه **الشيعة**: مؤمن الطاق.

١٧٧ النعيمية — من **الشيعة الزيدية**. ينسبون إلى **نعيم بن اليمان**. يفضلون **على بن أبى طالب**، ويصححون إمامة **أبى بكر وعمر**، ولكنهم يقولون بخطأ الأمة لتقديمها «المفضول» على «الأفضل».

١٧٨ النميرية — من غلاة **الشيعة**. ينسبون إلى زعيمهم «**النميرى**»، وهم فرع من **الشريعية**. يقولون، مثلها، بالحلول، وبأن الله

		قد حل فى «النميرى»، كما حل فى النبى، وعلى، والحسن، والحسين، وفاطمة.
١٧٩	النوابت	مصطلح يطلقه المعتزلة على «أهل الحديث - أصحاب الحديث»؛ لأنهم نبتوا - أى طرأت فرقتهم - على الحياة الفكرية، التى ارتاد المعتزلة وأهل العدل والتوحيد صياغة معالمها، ممثلة فى علم الكلام.
١٨٠	النونية	من المرجئة. فرع من الكرامية.
		- هـ -
١٨١	الهاشمية	من الشيعة الكيسانية. قالوا إن الإمامة بعد محمد بن الحنفية هى لابنه أبى هاشم. وهم يقولون إن لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال فى هذا العالم حقيقة.
١٨٢	الهذيلية	من المعتزلة. ينسبون إلى أبى الهذيل العلاف.
١٨٣	الهشامية	من المعتزلة. ينسبون إلى هشام بن عمرو الفوطى. قالوا الجنة والنار لم تخلقا بعد. وقالوا لا دلالة فى القرآن على حلال وحرام، والإمامة لا تنعقد مع الاختلاف عليها.
١٨٤	الهشامية..	من الشيعة الإمامية. ينسبون إلى هشام بن الحكم. وهم مشبهة.
١٨٥	الهيصمية	من المرجئة. وهم فرع من الكرامية. مشبهة مجسمة.
		- و -
١٨٦	الواحدية	من المرجئة. فرع من الكرامية. وهم مشبهة مجسمة.
١٨٧	الواصلية	من المعتزلة. ينسبون إلى أبى حذيفة واصل بن عطاء.
١٨٨	الواقفية	من الشيعة الإمامية. ينسبون إلى المفضل بن جعفر. يقولون إن موسى بن جعفر حى، وإنه هو المهدى (وتسمى: الممطورة - والمفضلية - والموسائية).
١٨٩	الوهابية	حركة تجديد دينى، على أساس سلفى، قادها، فى نجد، محمد بن عبد الوهاب، فى القرن الثامن عشر

	الميلادى. وهى امتداد لمذهب **أهل الحديث**، وخاصة **أحمد بن حنبل، وابن تيمية**.

- ى -

١٩٠ **الياروسية**	من الشيعة **الإمامية**. تنسب إلى **ابن ياروس**. تفرعت عن **الجعفرية**. قالوا إن **جعفر بن محمد** حى، وأنه هو المهدى.
١٩١ **اليزيدية**	من **الخوارج الإباضية**. ينسبون إلى **يزيد بن أنيسة**. يخالفون **الحفصية** فى الإكفار والتشريك. ويتولون الخوارج قبل **نافع بن الأزرق**، ويبرءون ممن بعده.
١٩٢ **اليزيدية..**	غلاة. يأتى مذهبهم مزيجًا من الإسلام والديانات الفارسية القديمة، يسكنون شمال العراق، أساسًا، والبعض يقول إنهم ينسبون إلى **يزيد بن معاوية**.
١٩٣ **اليعفورية**	من **غلاة الشيعة**. ينسبون إلى **محمد بن يعفور**.
١٩٤ **اليعقوبية**	من **الشيعة الزيدية**. ينسبون إلى «**يعقوب**». وهم يتولون **أبا بكر وعمر**. وينكرون الرجعة.
١٩٥ **اليعمرية**	من غلاة **الشيعة**. وهم فرع من **الخطابية** (انظر: المعمرية).
١٩٦ **اليونسية**	من **الشيعة**. ينسبون إلى **يونس بن عبد الرحمن القمى**. وهم **مشبهة**.
١٩٧ **اليونسية**	من **المرجئة**. ينسبون إلى **يونس السمرى**. قالوا إن الإيمان هو اجتماع المعرفة بالله، والخضوع له، وهو ترك الاستكبار عليه، والمحبة له.

هذه هى فرق الإسلام.. الأصول منها والفروع، الكبريات والصغرى.. ما تبلور منها لأسباب سياسية واجتماعية، وما نشأ فى الجدل الذى احتدم حول الإلهيات..

جمعناها.. وصنفناها أبجديا... لتكون دليلاً للقارئ والباحث فى تراث حضارة العرب والمسلمين..

المصــــادر

آدم متز : (الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى) ترجمة : د. محمد عبد الهادى أبو ريدة. طبعة بيروت سنة ١٩٦٧م.

ابن أبى الحديد : (شرح نهج البلاغة) تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩م.

ابن الأثير : (اللباب فى تهذيب الأنساب). طبعة دار صادر. بيروت.

ابن تيمية : (السياسة الشرعية) تحقيق : محمد إبراهيم البنا، ومحمد أحمد عاشور. طبعة القاهرة سنة ١٩٧١م.

: (منهاج السنة) طبعة القاهرة، الأولى.

: مجموعة رسائل (العبودية)، (الواسطة بين الحق والخلق)، (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان) مطبوعة ضمن مجموعة عنوانها (مجموعة التوحيد) طبعة مصورة بدار الفكر العربى ـ بيروت ـ عن طبعة المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

ابن جميع (أبو حفص عمر) : (متن عقيدة التوحيد). نشر موتيلينسكى. باريس سنة ١٩٣٠م.

: (مقدمة التوحيد وشروحها) تصحيح وتعليق : أبو إسحاق إبراهيم بن أطفيش الجزائرى. طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣هـ.

ابن جنى (أبو الفتح عثمان) : (الخصائص) طبعة القاهرة سنة ١٩١٣م.

ابن حزم الأندلسى : (الفصل فى الملل والأهواء والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١هـ.

ابن حنبل (الإمام أحمد) : (المسند) طبعة القاهرة سنة ١٣١٣هـ.

: (الرد على الزنادقة والجهمية) تحقيق: د. على سامى النشار، ود. عمار طالبى. طبعة الإسكندرية ـ ضمن مجموعة عنوانها (عقائد السلف) ـ سنة ١٩٧١م.

ابن خلدون : (المقدمة) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢هـ.

ابن رشد (أبو الوليد) : (فصل المقال) تحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢م.

ابن سعد : (الطبقات) طبعة دار التحرير. القاهرة.

ابن عبد الوهاب : عدة رسائل، منشورة بكتاب (مجموعة التوحيد) طبعة مصورة لدار الفكر العربى ـ بيروت ـ عن طبعة المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

ابن قتيبة : (المعارف) تحقيق: د. ثروت عكاشة. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠م.

: (عيون الأخبار) طبعة دار الكتب المصرية.

: (الإمامة والسياسة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

ابن القيم : (الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) تحقيق: د. جميل غازى. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.

: (أعلام الموقعين) طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

ابن ماجة : (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢م.

ابن المرتضى (أحمد) : (باب ذكر المعتزلة) ـ من كتاب «المنية والأمل» ـ تحقيق: توما أرنولد. طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ.

ابن النديم : (الفهرست) طبعة ليبزج سنة ١٨٧١م.

أبو داود : (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢م.

أبو شامة : (كتاب الروضتين فى أخبار الدولتين النورية والصلاحية) طبعة القاهرة سنة ١٢٨٧ هـ.

أبو يعلى الفراء : (الأحكام السلطانية) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

أحمد صبحى (دكتور) : (نظرية الإمامة عند الشيعة الاثنى عشرية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩م.

أحمد صدقى الدجانى (دكتور) : (الحركة السنوسية) طبعة بيروت سنة ١٩٦٧م.

أرنولد (سير توماس. و) : (الدعوة إلى الإسلام) ترجمة: د. حسن إبراهيم حسن، د. عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوى. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م.

الأشعرى (أبو الحسن) : (مقالات الإسلاميين) طبعة إستانبول سنة ١٩٢٩م، وطبعة القاهرة سنة ١٩٦٩م.

الأصفهانى (أبو الفرج) : (الأغانى) طبعة دار الشعب. القاهرة.

: (مقاتل الطالبيين) تحقيق: سيد صقر. طبعة دار المعرفة. بيروت.

الأفغانى (جمال الدين) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م.

: (العروة الوثقى) ـ مجلد مقالاتها ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧م.

البير نصرى نادر (دكتور) : (فلسفة المعتزلة) طبعة الإسكندرية.

الباقلانى : (التمهيد) تحقيق: د. محمود محمد الخضيرى، د. محمد عبد الهادى أبو ريدة. طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧م.

البخارى (الإمام) : (الصحيح) طبعة دار الشعب. القاهرة.

البغدادى (عبد القاهر) : (الفرق بين الفرق) طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م. وطبعة دار الآفاق الجديدة. بيروت.

: (أصول الدين) طبعة إستانبول سنة ١٩٣٨م.

البيضاوى : (تفسير البيضاوى) طبعة القاهرة سنة ١٩٢٦م.

الترمذى : (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧م.

التهانوى : (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند سنة ١٨٩٢م.

الجاحظ : (الحيوان) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة، الثانية.

: (رسائل الجاحظ) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤، وسنة ١٩٦٥م.
: (البيان والتبيين) طبعة بيروت سنة ١٩٦٨م.
جب (هاملتون) : (دراسات فى حضارة الإسلام) ترجمة: د. إحسان عباس، د. محمد نجم، د. محمود زايد. طبعة بيروت سنة ١٩٦٤م.
الجبرتى (عبد الرحمن) : (عجائب الآثار فى التراجم والأخبار) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨م.
الجرجانى (الشريف) : (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.
جلال عبد الحميد موسى (دكتور) : (نشأة الأشعرية وتطورها) طبعة بيروت سنة ١٩٧٥م.
جمال الدين القاسمى : (تاريخ الجهمية والمعتزلة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
جورج أنطونيوس : (يقظة العرب) تعريب: على حيدر الركابى. طبعة دمشق سنة ١٩٤٦م.
الجوينى : (كتاب الإرشاد) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠م.
حاجى خليفة : (كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون) طبعة إستانبول سنة ١٩٤١م.
الخمينى (آية الله) : (الحكومة الإسلامية) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩م.
الخوارزمى : (مفاتيح العلوم) طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢هـ.
الخياط : (الانتصار) تحقيق: نيبرج. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥م.
خير الدين التونسى : (أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك) تحقيق: د. منصف الشنوفى. طبعة تونس سنة ١٩٧٢م.
الدارمى : (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م.
الرازى (الفخر) : (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.
الزركلى (خير الدين) : (الأعلام) طبعة بيروت، الثالثة.
الشهرستانى : (الملل والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
: (نهاية الإقدام) تحقيق: جيوم. طبعة مصورة، بدون تاريخ ولا مكان للطبع.

الصادق المهدى : (يسألونك عن المهدية) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٥م.

صفى الدين البغدادى : (مراصد الاطلاع) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤م.

الطبرى (ابن جرير) : (تاريخ الأمم والملوك) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة دار المعارف. القاهرة.

طه حسين (دكتور) : (الفتنة الكبرى) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩م، وسنة ١٩٧٠م.

الطهطاوى (رفاعة) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

الطوسى (نصير الدين) : (تلخيص الشافى) تحقيق: السيد حسين صالح بحر العلوم. طبعة النجف سنة ١٣٨٣، سنة ١٣٨٤هـ.

: (تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) طبعة القاهرة - على هامش «المحصل» - سنة ١٣٢٣هـ.

عبد الجبار بن أحمد (قاضى القضاة) : (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) طبعة القاهرة.

: (شرح الأصول الخمسة) تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م.

: (تثبيت دلائل النبوة) تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م.

: (المجموع المحيط) مخطوط مصور. دار الكتب المصرية.

: (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق: فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢م.

عبد الرحمن بدوى (دكتور) : (مذاهب الإسلاميين) طبعة بيروت سنة ١٩٧١م.

عبد الكريم الخطيب : (الدعوة الوهابية) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٤م.

عبد الكريم عثمان (دكتور) : (قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد) طبعة بيروت سنة ١٩٦٧م.

على بن أبى طالب (الإمام) : (نهج البلاغة) طبعة دار الشعب، القاهرة.

على سامى النشار (دكتور) : (نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩م.

على فهمى خشيم (دكتور) : (الجبائيان أبو على وأبو هاشم) طبعة طرابلس ـ ليبيا ـ سنة ١٩٦٨م.

الغزالى (أبو حامد) : (الاقتصاد فى الاعتقاد) طبعة القاهرة ـ مكتبة صبيح ـ بدون تاريخ.

: (تهافت الفلاسفة) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م.

: (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م.

: (إحياء علوم الدين) طبعة دار الشعب. القاهرة.

فان فلوتن : (السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات فى عهد بنى أمية) ترجمة: د. حسن إبراهيم حسن، ومحمد زكى إبراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م.

فتحى عبد العزيز : (الخمينى: الحل الإسلامى والبديل) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩م.

فلهوزن : (الدولة العربية الكبرى) ترجمة: د. عبد الهادى أبو ريدة. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م.

: (الخوارج والشيعة) ترجمة: د. عبد الرحمن بدوى. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨م.

القلقشندى : (صبحى الأعشى) طبعة دار الكتب المصرية.

كحالة (عمر رضا) : (معجم المؤلفين) طبعة دمشق.

الكلينى : (الأصول من الكافى) تحقيق: على أكبر العفارى. طبعة طهران سنة ١٣٨٨هـ.

الكواكبى (عبد الرحمن) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٥م.

لوثروب ستودارد : (حاضر العالم الإسلامى) ترجمة: عجاج نويهض. تعليقات: شكيب أرسلان. طبعة بيروت سنة ١٩٧١م.

لويس (برنارد) : (أصول الإسماعيلية) ترجمة: خليل أحمد جلو، وجاسم محمد الرجد. طبعة دار الكتاب العربى، القاهرة. بدون تاريخ.

الماوردى (أبو الحسن) : (أدب القاضى) تحقيق : محمد هلال السرحان. طبعة بغداد سنة ١٩٧١م.

: (أدب الدنيا والدين) تحقيق : مصطفى السقا. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣م.

: (الأحكام السلطانية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠م.

المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد) : (الكامل - باب الخوارج) طبعة دمشق سنة ١٩٧٢م.

محمد إبراهيم أبو سليم (دكتور) : (الحركة الفكرية فى المهدية) طبعة الخرطوم سنة ١٩٧٠م.

محمد باقر الصدر : (التشيع ظاهرة طبيعية فى إطار الدعوة الإسلامية) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.

محمد رضا المظفر : (عقائد الإمامية) طبعة النجف، دار النعمان. وطبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

محمد ضياء الدين الريس (دكتور) : (النظريات السياسية الإسلامية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠م.

محمد عبده (الأستاذ الإمام) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م.

: (الإسلام والرد على منتقديه) - مع آخرين - طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م.

محمد عمارة (دكتور) : (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م.

: (الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية) طبعة بيروت سنة ١٩٧٧م.

: (المعتزلة وأصول الحكم) طبعة بيروت سنة ١٩٧٧م.

: (المعتزلة والثورة) طبعة بيروت سنة ١٩٧٧م.

: (نظرية الخلافة الإسلامية) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٠م.

: (مسلمون ثوار) طبعة بيروت سنة ١٩٧٤م.

: (الأمة العربية وقضية التوحيد) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م.

محمد فؤاد شكرى (دكتور) : (مصر والسودان) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣م.
محمد فؤاد عبد الباقى : (المعـجم المفـهـرس لألفـاظ القـرآن الكريم) طبـعـة دار الشعب. القاهرة.
محمود قاسم (دكتور) : (الإمام ابن باديس) طبعة دار المعارف. القاهرة.
مدكور (إبراهيم ـ دكتور) : (فى الفلسفة الإسلامية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م.
المرتضى (الشريف) : (أمالى المرتضى) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤م.
: (مـجـمـوع من كـلام السـيـد المرتضى) مـخطـوط بالمكتـبـة التيمورية ـ دار الكتب المصرية.
المسعودى : (مروج الذهب) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م.
مسلم (الإمام) : (صـحيح مسلم) طبعة محمـود توفيق، القـاهرة ـ بشـرح النووى ـ وطبعة القاهرة سنة ١٩٥٥م.
المقريزى (تقى الدين) : (الخطط) طبعة دار التحرير. القاهرة.
المهدى (محمد أحمد) : (منشورات المهدية) تحقيق: د. محمد إبراهيم أبو سليم. طبعة بيروت سنة ١٩٦٩م.
ناجى حسن : (ثورة زيد بن على) طبعة بغداد سنة ١٩٦٦م.
النسائى : (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤م.
نصر بن مزاحم المنقرى : (وقعة صفين) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ.
نعيم زكى فهمى (دكتور) : (طرق التـجارة الدوليـة ومحطاتهـا بين الشرق والغـرب) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣م.
نلينو : (بحوث فى المعتزلة) ترجـمـة: د. عبـد الرحـمن بدوى. طبعـة القـاهرة ـ ضـمن مجـموعة: «التراث اليـونانى فى الحضارة الإسلامية» ـ سنة ١٩٦٥م.
النوبختى : (فرق الشـيـعة) تحقـيق: هـ. ريتر. طبـعـة إستـانبـول سنة ١٩٣١م.
ونسنك (ا.ى) وآخرون : (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشـريف) طبعة ليدن سنة ١٩٣٦ ـ سنة ١٩٦٩م.

* * *

(دائرة المعارف الإسلامية) الترجمة العربية. طبعة دار الشعب. القاهرة.
(الدستور الإسلامى لجمهورية إيران الإسلامية) طبعة إيران ـ قم سنة ١٩٧٩م.

دوريـــات

(العربى) مقال لابن باديس. عدد إبريل سنة ١٩٧٨م.
(المورد) رسالة للأفغانى ـ العدد الأول ـ المجلد السابع سنة ١٩٧٨م.

عـن المؤلـف

الدكتور محمد عمارة

١ ـ سيرة ذاتيّة . . في نقاط

* مفكر إسلامي . . ومؤلف . . ومحقق . . وعضو «مجمع البحوث الإسلامية» ـ بالأزهر الشريف .

* ولد بريف مصر ـ ببلدة «صروه»، مركز «قلين»، محافظة «كفر الشيخ» ـ في ٢٧ من رجب، ١٣٥٠هـ ـ ٨ من ديسمبر، ١٩٣١ ـ في أسرة ميسورة الحال ـ ماديًا ـ تحترف الزراعة . . وملتزمة دينيًا .

* قبل مولده، كان والده قد نذر لله : إذا جاء المولود ذكرًا، أن يسميه محمدًا، وأن يهبه للعلم الديني ـ أي يطلب العلم في الأزهر الشريف .

* حفظ القرآن وجَوَّده بـ «كُتَّاب» القرية . . مع تلقي العلوم المدنية الأولية بمدرسة القرية ـ مرحلة التعليم الإلزامي .

* في ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥ التحق «بمعهد دسوق الديني الابتدائي» ـ التابع للجامع الأزهر الشريف ـ . ومنه حصل على شهادة الابتدائية، ١٣٦٨هـ ١٩٤٩ .

* وفي المرحلة الابتدائية ـ النصف الثاني من أربعينيات القرن العشرين ـ بدأت تتفتح وتنمو اهتماماته الوطنية والعربية والإسلاميّة، والأدبيّة والثقافية . . فشارك في العمل الوطني ـ قضية استقلال مصر . . والقضية الفلسطينيّة ـ بالخطابة في المساجد . . والكتابة ـ نثرًا وشعرًا ـ وكان أول مقال نشرته له صحيفة «مصر الفتاة» ـ بعنوان «جهاد» ـ عن فلسطين ـ في أبريل، ١٩٤٨ ـ وتطوع للتدريب على حمل السلاح ضمن حركة مناصرة القضية الفلسطينية . . لكن لم يكن له شرف الذهاب إلى فلسطين .

* في ١٩٤٩ ، التحق «بمعهد طنطا الأحمدي الديني الثانوي» ـ التابع للجامع الأزهر الشريف ـ ومنه حصل على الثانوية الأزهرية، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤ .

* وواصل ـ في مرحلة الدراسة الثانوية ـ اهتماماته السياسية والأدبية والثقافيّة . . ونشر

شعراً ونثراً فى صحف ومجلات «مصر الفتاة»، و«منبر الشرق»، و«المصرى»، و«الكاتب». . وتطوع للتدريب على السلاح بعد إلغاء معاهدة ١٩٣٦ فى ١٩٥١ .

* فى ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤ التحق «بكلية دار العلوم» ـ جامعة القاهرة. . وفيها تخرج، ونال درجة «الليسانس» فى اللغة العربيّة والعلوم الإسلامية ـ ولقد تأخر تخرجه ـ بسبب نشاطه السياسى ـ إلى ١٩٦٥ بدلاً من ١٩٥٨ .

* تواصل ـ فى مرحلة الدراسة الجامعية ـ نشاطه الوطنى والأدبى والثقافى. . فشارك فى «المقاومة الشعبية»، بمنطقة قناة السويس، إبان مقاومة الغزو الثلاثى لمصر، ١٣٧٥هـ ١٩٥٦. .

* ونشر المقالات فى صحيفة «المساء» ـ المصرية ـ ومجلة «الآداب». . البيروتيّة. . وألَّف ونشر أول كتبه عن «القومية العربية»، ، ١٩٥٨ .

* وبعد التخرج من الجامعة، أعطى كل وقته ـ تقريبًا ـ وجميع جهده لمشروعه الفكرى: فجمع وحقق ودرس الأعمال الكاملة لأبرز أعلام اليقظة الإسلامية الحديثة : رفاعة رافع الطهطاوى. . وجمال الدين الأفغانى. . ومحمد عبده. . وعبد الرحمن الكواكبى. . وعلى مبارك. . وقاسم أمين. . وكتب الكتب والدراسات عن أعلام التجديد الإسلامى. . مثل: الدكتور عبد الرزاق السنهورى باشا. . والشيخ محمد الغزالى. . وعمر مكرم. . ومصطفى كامل. . وخير الدين التونسى. . ورشيد رضا. . وعبد الحميد بن باديس. . ومحمد الخضر حسين. . وأبى الأعلى المودودى. . وحسن البنا. . وسيد قطب. . والشيخ محمود شلتوت. . إلخ. .

* ومن أعلام الصحابة الذين كتب عنهم: عمر بن الخطاب. . وعلى بن أبى طالب. . وأبو ذر الغفارى. . وأسماء بنت أبى بكر. . كما كتب عن تيارات الفكر الإسلامى ـ القديمة والحديثة ـ وعن أعلام التراث الإسلامى، مثل: غيلان الدمشقى. . والحسن البصرى. . وعمرو بن عبيد. . والنفس الزكية: محمد بن الحسن. . وعلى بن محمد. . والماوردى. . وابن رشد (الحفيد). . والعز بن عبد السلام. . إلخ. .

* وتناولت كتبه ـ التى تجاوزت المائة والثمانين ـ السمات المميزة للحضارة الإسلاميّة. والمشروع الحضارى الإسلامى. . والمواجهة مع الحضارات الغازية والمعادية. . وتيارات العلمنة والتغريب. . وصفحات العدل الاجتماعى الإسلامى. . والعقلانية الإسلامية. .

* وحاور وناظر العديد من أصحاب المشاريع الفكرية الوافدة . .

* وحقّق عدداً من نصوص التراث الإسلامى ـ القديم منه والحديث . . .

* وكجزء من عمله العلمى ومشروعه الفكرى، حصل ـ من كلية دار العلوم ـ فى العلوم الإسلامية ـ تخصص الفلسفة الإسلامية ـ على الماجستير، ١٣٩٠هـ/ ، ١٩٧٠ . بأطروحة عن «المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية» . . وعلى الدكتوراه، ١٣٩٥هـ/ ، ١٩٧٥ ، بأطروحة عن «الإسلام وفلسفة الحكم» .

* أسهم فى تحرير العديد من الدوريات الفكريّة المتخصصة . . وشارك فى العديد من الندوات والمؤتمرات العلمية فى وطن العروبة وعالم الإسلام وخارجهما . . كما أسهم فى تحرير العديد من الموسوعات السياسية والحضارية والعامة، مثل : «موسوعة السياسة»، و«موسوعة الحضارة العربية»، و«موسوعة الشروق»، و«موسوعة المفاهيم الإسلاميّة»، و«الموسوعة الإسلامية العامة»، و«موسوعة الأعلام» . . . إلخ .

* نال عضوية عدد من المؤسسات العلمية والفكرية والبحثيّة، منها : «المجلس الأعلى ـ للشئون الإسلاميّة» ـ بمصر، و«المعهد العالمى للفكر الإسلامى» ـ بواشنطن، و«مركز الدراسات الحضارية» ـ بمصر، و«المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية» ـ مؤسسة آل البيت ـ بالأردن . . و«مجمع البحوث الإسلامية» بالأزهر الشريف .

* حصل على عدد من الجوائز والأوسمة . . والشهادات التقديريّة . . والدروع . . منها : «جائزة جمعية أصدقاء الكتاب» ـ بلبنان، ١٩٧٢ . . وجائزة الدولة التشجيعية ـ بمصر، ١٩٧٦ . . ووسام العلوم والفنون . . من الطبقة الأولى ـ بمصر، ١٩٧٦ . . وجائزة على وعثمان حافظ ـ لمفكر العام، ١٩٩٣ . . وجائزة المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٩٧ . . ووسام التيار القومى الإسلامى ـ القائد المؤسس، ١٩٩٨ . وجائزة مؤسسة أحمد كانو ـ للدراسات الإسلامية ـ بالبحرين، ٢٠٠٥ .

* جاوزت أعماله الفكرية ـ تأليفًا وتحقيقًا ـ مائة وثمانين كتابًا، وذلك غير ما نشر له فى الصحف والمجلات . .

* ترجم العديد من كتبه إلى العديد من اللغات الشرقية والغربية . . مثل : التركية، والمالاوية، والفارسية، والأوردية، والإنجليزية، والفرنسية، والروسية، والإسبانية، والألمانية، والألبانية، والبوسنية .

* الاسم ـ رباعيًا : محمد عمارة مصطفى عمارة . .

* والعنوان : جمهورية مصر العربية ـ ١٣ ب شارع كورنيش النيل ـ أغاخان ـ القاهرة ـ هاتف ٢٢٠٥٥٦٦١ ـ فاكس ٢٢٠٥٥٦٦٢ .

* * *

٢ ـ ثبت بأعماله الفكريّة

(أ) تأليف

١ ـ معالم المنهج الإسلامى ـ دار الرشاد ـ القاهرة، ١٩٩٧ .

٢ ـ الإسلام والمستقبل ـ دار الرشاد ـ القاهرة، ١٩٩٧ .

٣ ـ نهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام ـ دار الرشاد ـ القاهرة، ١٩٩٧ .

٤ ـ معارك العرب ضد الغزاة ـ دار الرشاد ـ القاهرة، ١٩٩٨ .

٥ ـ الغارة الجديدة على الإسلام ـ نهضة مصر ٢٠٠٧ .

٦ ـ جمال الدين الأفغانى بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض ـ دار الرشاد ـ القاهرة، ١٩٩٧ .

٧ ـ الشيخ محمد الغزالى : الموقع الفكرى والمعارك الفكرية ـ دار الرشاد ـ القاهرة، ١٩٩٨ .

٨ ـ الوعى بالتاريخ وصناعة التاريخ ـ دار الرشاد ـ القاهرة، ١٩٩٧ .

٩ ـ التراث والمستقبل ـ دار الرشاد ـ القاهرة، ١٩٩٧ .

١٠ ـ الإسلام والتعددية : التنوع والاختلاف فى إطار الوحدة ـ مكتبة الشروق الدولية ٢٠٠٧ .

١١ ـ الإبداع الفكرى والخصوصية الحضارية ـ نهضة مصر ٢٠٠٧ .

١٢ ـ الدكتور عبد الرزاق السنهورى باشا : إسلامية الدولة والمدنية والقانون ـ دار الرشاد ـ القاهرة، ١٩٩٩ .

١٣ ـ الإسلام والسياسة : الرد على شبهات العلمانيين ـ مكتبة الشروق الدولية ٢٠٠٧ . وطبعة مركز الراية ـ جدة، ٢٠٠٤ .

١٤ ـ الإسلام وفلسفة الحكم ـ دار الشروق، ٢٠٠٦ .

١٥ ـ معركة الإسلام وأصول الحكم ـ دار الشروق، ١٩٩٧ .

١٦ ـ الإسلام والفنون الجميلة ـ دار الشروق، ٢٠٠٥ .

١٧ ـ الإسلام وحقوق الإنسان ـ دار الشروق، ٢٠٠٦ .

١٨ ـ الإسلام والثورة ـ دار الشروق، ١٩٨٨ .

١٩ ـ الإسلام والعروبة ـ دار الشروق، ١٩٨٨ .

٢٠ ـ الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ـ دار الشروق، ١٩٨٨ .

٢١ ـ هل الإسلام هو الحل؟ لماذا؟ وكيف؟ ـ دار الشروق، ٢٠٠٦ .

٢٢ ـ سقوط الغلو العلماني ـ دار الشروق، ٢٠٠٢ .

٢٣ ـ الغزو الفكرى وهم أم حقيقة؟ دار الشروق، ٢٠٠٦ .

٢٤ ـ الطريق إلى اليقظة الإسلاميّة ـ دار الشروق، ١٩٩٠ .

٢٥ ـ تيارات الفكر الإسلامي ـ دار الشروق، ٢٠٠٧ .

٢٦ ـ الصحوة الإسلاميّة والتحدى الحضارى ـ دار الشروق، ١٩٩٧ .

٢٧ ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانيّة ـ دار الشروق، ١٩٨٨ .

٢٨ ـ عندما أصبحت مصر عربية إسلامية ـ دار الشروق، ١٩٩٧ .

٢٩ ـ العرب والتحدى ـ دار الشروق، ١٩٩١ .

٣٠ ـ مسلمون ثوار ـ دار الشروق، ٢٠٠٦ .

٣١ ـ التفسير الماركسى للإسلام ـ دار الشروق، ٢٠٠٢ .

٣٢ ـ الإسلام بين التنوير والتزوير ـ دار الشروق، ٢٠٠٢ .

٣٣ ـ التيار القومى الإسلامى ـ دار الشروق، ١٩٩٦ .

٣٤ ـ الإسلام والأمن الاجتماعى ـ دار الشروق، ١٩٩٨ .

٣٥ ـ الأصولية بين الغرب والإسلام ـ دار الشروق، ١٩٩٨ .

٣٦ ـ الجامعة الإسلاميّة والفكرة القوميّة ـ دار الشروق، ١٩٩٤ .

٣٧ ـ قاموس المصطلحات الاقتصاديّة فى الحضارة الإسلامية ـ دار الشروق، ١٩٩٣ .

٣٨ ـ عمر بن عبد العزيز ـ دار الشروق، ٢٠٠٧ .

٣٩ ـ جمال الدين الأفغانى : موقظ الشرق ـ دار الشروق، ١٩٨٨ .

٤٠ ـ محمد عبده : تجديد الدنيا بتجديد الدين ـ دار الشروق، ١٩٨٨ .

٤١ ـ عبد الرحمن الكواكبى ـ دار الشروق، ٢٠٠٧ .

٤٢ ـ أبو الأعلى المودودى ـ دار الشروق، ١٩٨٧ .

٤٣ ـ رفاعة الطهطاوى ـ دار الشروق، ٢٠٠٧ .

٤٤ ـ على مبارك ـ دار الشروق، ١٩٨٨ .

٤٥ ـ قاسم أمين ـ دار الشروق، ١٩٨٨ .

٤٦ ـ التحرير الإسلامى للمرأة ـ دار الشروق، ٢٠٠٢ .

٤٧ ـ الإسلام فى عيون غربية ـ دار الشروق، ٢٠٠٤ .

٤٨ ـ الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ـ دار الشروق، ٢٠٠٢ .

٤٩ ـ فى فقه الصراع على القدس وفلسطين ـ دار الشروق، ٢٠٠٦ .

٥٠ ـ معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ـ نهضة مصر ـ القاهرة، ٢٠٠٦ .

٥١ ـ الإسلام وتحديات العصر ـ نهضة مصر، ٢٠٠٤ .

٥٢ ـ الإسلام فى مواجهة التحديات ـ نهضة مصر ٢٠٠٦ .

٥٣ ـ القدس الشريف رمز الصراع وبوابة الانتصار ـ نهضة مصر ـ القاهرة، ٢٠٠٦ .

٥٤ ـ هذا إسلامنا : خلاصات الأفكار ـ دار الوفاء، ٢٠٠٠ .

٥٥ ـ الصحوة الإسلامية فى عيون غربية ـ نهضة مصر، ١٩٩٧ .

٥٦ ـ الغرب والإسلام ـ نهضة مصر، ١٩٩٧ .

٥٧ ـ أبو حيان التوحيدى ـ نهضة مصر، ١٩٩٧ .

٥٨ ـ ابن رشد بين الغرب والإسلام ـ نهضة مصر، ١٩٩٧ .

٥٩ ـ الانتماء الثقافى ـ نهضة مصر، ١٩٩٧ .

٦٠ ـ التعددية : الرؤية الإسلامية والتحديات الغربيّة ـ نهضة مصر، ١٩٩٧ .

٦١ ـ صراع القيم بين الغرب والإسلام ـ نهضة مصر، ١٩٩٧ .

٦٢ ـ الدكتور يوسف القرضاوى : المدرسة الفكريّة والمشروع الفكرى ـ نهضة مصر، ١٩٩٧ .

٦٣ ـ عندما دخلت مصر فى دين الله ـ نهضة مصر، ١٩٩٧ .

٦٤ ـ الحركات الإسلامية : رؤية نقدية ـ نهضة مصر، ١٩٩٨ .

٦٥ ـ المنهج العقلى فى دراسات العربية ـ نهضة مصر، ١٩٩٧ .

٦٦ ـ النموذج الثقافى ـ نهضة مصر، ١٩٩٨ .

٦٧ ـ تجديد الدنيا بتجديد الدين ـ نهضة مصر، ١٩٩٨ .

٦٨ ـ الثوابت والمتغيرات فى فكر اليقظة الإسلاميّة الحديثة ـ نهضة مصر، ١٩٩٧ .

٦٩ ـ نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ـ نهضة مصر، ١٩٩٨ .

٧٠ ـ التقدم والإصلاح : بالتنوير الغربى أم بالتجديد الإسلامى؟ ـ نهضة مصر، ١٩٩٨ .

٧١ ـ الحملة الفرنسية فى الميزان ـ نهضة مصر، ١٩٩٨ .

٧٢ ـ الحضارات العالمية : تدافع أم صراع؟ ـ نهضة مصر، ١٩٩٨ .

٧٣ ـ إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين ـ نهضة مصر، ١٩٩٨ .

٧٤ ـ القدس بين اليهودية والإسلام ـ نهضة مصر، ١٩٩٩ .

٧٥ ـ الأقليات الدينية والقومية : تنوع ووحدة أم تفتيت واختراق؟ ـ نهضة مصر، ١٩٩٨ .

٧٦ ـ السنة النبوية والمعرفة الإنسانية ـ نهضة مصر، ٢٠٠٠ .

٧٧ـ خطر العولمة على الهوية الثقافية ـ نهضة مصر، ١٩٩٩ .

٧٨ ـ مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية ـ نهضة مصر، ٢٠٠٠ .

٧٩ ـ في التحرير الإسلامى للمرأة ـ نهضة مصر، ٢٠٠٣ .

٨٠ ـ المستقبل الاجتماعى للأمة الإسلامية ـ نهضة مصر، ٢٠٠٣ .

٨١ ـ الغرب والإسلام: افتراءات لها تاريخ ـ نهضة مصر، ٢٠٠٦ .

٨٢ ـ السماحة الإسلامية ـ نهضة مصر، ٢٠٠٦ .

٨٣ ـ الشيخ عبد الرحمن الكواكبى: هل كان علمانيا؟ ـ نهضة مصر، ٢٠٠٦ .

٨٤ ـ أزمة الفكر الإسلامى الحديث ـ نهضة مصر، ٢٠٠٦ .

٨٥ ـ هل المسلمون أمة واحدة؟ ـ نهضة مصر، ١٩٩٩ .

٨٦ ـ الغناء والموسيقى: حلال أم حرام؟ ـ نهضة مصر، ١٩٩٩ .

٨٧ ـ شبهات حول القرآن الكريم ـ نهضة مصر، ٢٠٠٣ .

٨٨ ـ تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة ـ نهضة مصر، ١٩٩٩ .

٨٩ ـ الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين ـ نهضة مصر، ٢٠٠٠ .

٩٠ ـ الظاهرة الإسلامية ـ المختار الإسلامى، ١٩٩٨ .

٩١ ـ الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية ـ نهضة مصر، ٢٠٠٦ .

٩٢ ـ إسلاميات السنهورى باشا ـ دار الوفاء، ٢٠٠٦ .

٩٣ ـ النص الإسلامى بين الاجتهاد والجمود والتاريخية ـ نهضة مصر ٢٠٠٧ .

٩٤ ـ المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف، ١٩٨٣ .

٩٥ ـ العطاء الحضارى للإسلام ـ مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤ .

٩٦ ـ إسلامية المعرفة ماذا تعنى؟ ـ نهضة مصر ٢٠٠٧ .

٩٧ ـ الإسلام وضرورة التغيير ـ نهضة مصر ٢٠٠٧ .

٩٨ ـ الإسلام والحرب الدينية ـ مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤ .

٩٩ ـ ثورة الزنج ـ دار الوحدة، ١٩٨٠ .

١٠٠ ـ دراسات فى الوعى بالتاريخ ـ دار الوحدة، ١٩٨٠ .

١٠١ ـ الإسلام والوحدة القومية ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٧٩ .

١٠٢ ـ الإسلام والسلطة الدينية ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠ .

١٠٣ ـ الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ـ دار ثابت ـ القاهرة، ١٩٨٢ .

١٠٤ ـ فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين ـ نهضة مصر ٢٠٠٧ .

١٠٥ ـ سلامة موسى : اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية؟ ـ دار الوفاء، ١٩٩٥ .

١٠٦ ـ العالم الإسلامى والمتغيرات الدولية ـ دار الوفاء، ١٩٩٧ .

١٠٧ ـ عالمنا : حضارة أم حضارات؟ ـ دار الوفاء، ١٩٩٧ .

١٠٨ ـ الجديد فى المخطط الغربى تجاه المسلمين ـ دار الوفاء، ١٩٩٧ .

١٠٩ ـ العلمانية بين الغرب والإسلام ـ دار الوفاء، ١٩٩٦ .

١١٠ ـ محمد عبده : سيرته وأعماله ـ دار القدس ـ بيروت، ١٩٧٨ .

١١١ ـ نظرة جديدة إلى التراث ـ دار قتيبة ـ دمشق، ١٩٨٨ .

١١٢ ـ القومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب ـ دار الفكر ـ القاهرة، ١٩٥٨ .

١١٣ ـ الفكر القائد للثورة الإيرانيّة ـ دار ثابت ـ القاهرة، ١٩٨٢ .

١١٤ ـ ظاهرة القومية فى الحضارة العربية ـ الكويت، ١٩٨٣ .

١١٥ ـ رحلة فى عالم الدكتور محمد عمارة ـ حوار ـ دار الكتاب الحديث ـ بيروت، ١٩٨٩ .

١١٦ ـ نظرية الخلافة الإسلامية ـ دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة، ١٩٨٠ .

١١٧ ـ العدل الاجتماعى لعمر بن الخطاب ـ دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٨ .

١١٨ ـ الفكر الاجتماعى لعلى بن أبى طالب ـ دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٨ .

١١٩ ـ إسرائيل هل هى ساميّة؟ ـ دار الكاتب العربى ـ القاهرة، ١٩٦٨ .

١٢٠ ـ الإسلام وأصول الحكم : دراسات ووثائق ـ المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٨٥ .

١٢١ ـ الدين والدولة ـ الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٧ .

١٢٢ ـ الاستقلال الحضارى ـ نهضة مصر ٢٠٠٧ .

١٢٣ ـ الإسلام وقضايا العصر ـ دار الوحدة ـ بيروت، ١٩٨٤ .

١٢٤ ـ الإسلام والعروبة والعلمانيّة ـ دار الوحدة، ١٩٨١ .

١٢٥ ـ الفريضة الغائبة : عرض وحوار وتقييم ـ دار الوحدة، ١٩٨٣ .

١٢٦ ـ التراث فى ضوء العقل ـ دار الوحدة، ١٩٨٤ .

١٢٧ ـ فجر اليقظة القوميّة ـ دار الوحدة، ١٩٨٤ .

١٢٨ ـ العروبة فى العصر الحديث ـ دار الوحدة، ١٩٨٤ .

١٢٩ ـ الأمة العربية وقضية الوحدة ـ دار الوحدة، ١٩٨٤ .

١٣٠ ـ أكذوبة الاضطهاد الدينى فى مصر ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلاميّة ـ القاهرة، ٢٠٠٠ .

١٣١ ـ فى المسألة القبطيّة : حقائق وأوهام ـ مكتبة الشروق الدوليّة ـ القاهرة، ٢٠٠٤ .

١٣٢ ـ الإسلام والآخر : من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟ ـ مكتبة الشروق الدوليّة ـ القاهرة، ٢٠٠٤ .

١٣٣ ـ فى فقه المواجهة بين الغرب والإسلام ـ مكتبة الشروق الدوليّة ـ القاهرة، ٢٠٠٣ .

١٣٤ ـ الإسلام والأقليات : الماضى والحاضر والمستقبل ـ مكتبة الشروق الدوليّة ـ القاهرة، ٢٠٠٣ .

١٣٥ ـ مستقبلنا بين التجديد الإسلامى والحداثة الغربية ـ مكتبة الشروق الدوليّة ـ القاهرة، ٢٠٠٤ .

١٣٦ ـ الغرب والإسلام : أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ ـ مكتبة الشروق الدوليّة، ٢٠٠٤ .

١٣٧ ـ مقالات الغلو الدينى واللادينى ـ مكتبة الشروق الدوليّة، ٢٠٠٤ .

١٣٨ ـ فى فقه الحضارة الإسلامية ـ مكتبة الشروق الدوليّة، ٢٠٠٣ .

١٣٩ ـ الدراما التاريخية وتحديات الواقع المعاصر ـ مكتبة الشروق الدوليّة، ٢٠٠٥ .

١٤٠ ـ فى المشروع الحضارى الإسلامى ـ مركز الراية ـ جدة، ٢٠٠٤ .

١٤١ ـ شخصيات لها تاريخ ـ مركز الراية ـ جدة، ٢٠٠٤ .

١٤٢ ـ شبهات وإجابات حول القرآن الكريم ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠٠١ .

١٤٣ ـ الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلاميّة، ٢٠٠١ .

١٤٤ ـ شبهات وإجابات حول مكانة المرأة فى الإسلام ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ج١، ٢، ٣، ٢٠٠١ .

(ب) دراسة وتحقيق

١٤٥ ـ الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٧٣ .

١٤٦ ـ الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٧٩ .

١٤٧ ـ الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ـ دار الشروق ـ القاهرة، ٢٠٠٦ .

١٤٨ ـ الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى ـ دار الشروق، ٢٠٠٧ .

١٤٩ ـ طبائع الاستبداد ـ للكواكبى ـ دار الشروق ٢٠٠٧ .

١٥٠ ـ الأعمال الكاملة لقاسم أمين ـ دار الشروق ـ القاهرة، ٢٠٠٦ .

١٥١ ـ رسائل العدل والتوحيد ـ دار الشروق ـ القاهرة، ١٩٨٧ .

١٥٢ ـ كتاب الأموال ـ لأبى عبيد القاسم بن سلام ـ دار الشروق ـ القاهرة، ١٩٨٩ .

١٥٣ ـ رسالة التوحيد ـ للإمام محمد عبده ـ دار الشروق ـ القاهرة، ١٩٩٣ .

١٥٤ ـ الإسلام والمرأة فى رأى الإمام محمد عبده ـ دار الرشاد ـ القاهرة، ١٩٩٧ .

١٥٥ ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ـ لابن رشد ـ دار المعارف، ١٩٩٩ .

١٥٦ ـ التوفيقات الإلهامية فى مقارنة التواريخ ـ لمحمد مختار باشا المصرى ـ المؤسسة العربية ـ بيروت، ١٩٨٠ .

١٥٧ ـ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان ـ للشيخ محمد الخضر حسين ـ نهضة مصر، ١٩٩٩ .

١٥٨ ـ السنة والبدعة ـ للشيخ محمد الخضر حسين ـ نهضة مصر، ١٩٩٩ .

١٥٩ ـ روح الحضارة الإسلامية ـ للشيخ الفاضل ابن عاشور ـ نهضة مصر، ٢٠٠٣ .

١٦٠ ـ صلة الإسلام بإصلاح المسيحية ـ للشيخ أمين الخولى ـ نهضة مصر ٢٠٠٦ .

(جـ) مناظرات

١٦١ ـ أزمة العقل العربى ـ دار نهضة مصر ـ القاهرة، ٢٠٠٣ .

١٦٢ ـ المواجهة بين الإسلام والعلمانية ـ دار الآفاق الدولية ـ القاهرة، ١٤١٣هـ.

١٦٣ ـ تهافت العلمانية ـ دار الآفاق الدولية ـ القاهرة، ١٤١٣هـ.

(د) بالاشتراك مع آخرين

١٦٤ ـ الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية ـ الكويت، ١٩٨٩ .

١٦٥ ـ القرآن ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٧٢ .

١٦٦ ـ محمد ﷺ ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٧٢ .

١٦٧ ـ عمر بن الخطاب ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٧٣ .

١٦٨ ـ على بن أبى طالب ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٧٤ .

١٦٩ ـ قارعة سبتمبر ـ مكتبة الشروق الدوليّة ـ القاهرة، ٢٠٠٢ .

• صدر حديثا

١٧٠ ـ إحياء الخلافة الإسلامية : حقيقة أم خيال ـ مكتبة الشروق الدوليّة، ٢٠٠٥ .

١٧١ ـ حقائق الإسلام فى مواجهة شبهات المشككين ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠٠٢ .

١٧٢ ـ الشيخ الشهيد أحمد ياسين . . وفقه الجهاد على أرض فلسطين ـ مركز الإعلام العربى ـ القاهرة، ٢٠٠٤ .

١٧٣ ـ الإصلاح بالإسلام ـ نهضة مصر ، ٢٠٠٥ .

١٧٤ ـ الإمام محمد عبده : مشروع حضارى للإصلاح بالإسلام ـ مكتبة الإسكندرية ، ٢٠٠٥ .

١٧٥ ـ مقام العقل فى الإسلام ـ نهضة مصر ٢٠٠٧ .

١٧٦ ـ الفتوحات الإسلامية : تحرير . . أم تدمير؟ ـ تحت الطبع .

١٧٧ ـ فوائد البنوك: حلال أم حرام؟ ـ تحت الطبع .

١٧٨ ـ القرآن يتحدى ـ تحت الطبع .

١٧٩ ـ من أعلام الإحياء الإسلامى ـ مكتبة الشروق الدوليّة ـ ٢٠٠٦ .

١٨٠ ـ معالم المشروع الحضارى للإمام الشهيد حسن البنا ـ دار التوزيع ، ٢٠٠٦ .

١٨١ ـ الفاتيكان والإسلام ـ مكتبة الشروق الدولية ٢٠٠٧ .

• سلسلة (هذا هو الإسلام)

مكتبة الشروق الدوليّة

١٨٢ ـ الدين والحضارة، عوامل امتياز الإسلام ـ طبعة القاهرة، ٢٠٠٦ .

١٨٣ ـ السماحة الإسلامية ، حقيقة الجهاد . . والقتال . . والإرهاب ـ طبعة القاهرة ، ٢٠٠٦ .

١٨٤ ـ احترام المقدسات ، خيرية الأمة ، عوامل تفوق الإسلام ـ طبعة القاهرة، ٢٠٠٦ .

١٨٥ ـ الموقف من الديانات الأخرى ، الدين والدولة ـ طبعة القاهرة، ٢٠٠٦ .

١٨٦ ـ الموقف من الحضارات الأخرى ، أسباب انتشار الإسلام ـ طبعة القاهرة، ٢٠٠٦ .

١٨٧ ـ قراءة النص الدينى بين التأويل الغربى والتأويل الإسلامى ـ طبعة القاهرة ٢٠٠٦ .

* * *